FILOSOFIA AMERICANĂ

VOLUMUL I

FILOSOFIA AMERICANĂ CLASICĂ

SUBSTANȚIALL

FILOSOFIA AMERICANĂ

Volumul I
Filosofia americană clasică

FILOSOFIA AMERICANĂ –
Volumul I – Filosofia americană clasică
Selecția textelor, prefață și note introductive
de Andrei Marga
Copyright © 2000, Editura **ALL EDUCATIONAL.**

Această carte a fost realizată cu sprijinul financiar al
Fundației pentru o Societate Deschisă (Open Society)

Toate drepturile rezervate Editurii **ALL EDUCATIONAL.**
Nici o parte din acest volum nu poate fi copiată
fără permisiunea scrisă a Editurii **ALL EDUCATIONAL.**
Drepturile de distribuție în străinătate aparțin în exclusivitate editurii.
Copyright © 2000 by **ALL EDUCATIONAL.**

All rights reserved.
The distribution of this book outside Romania,
without the written permission of **ALL EDUCATIONAL,**
is strictly prohibited.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale
Filosofia americană / Volumul I – Filosofia americană clasică
București: **ALL EDUCATIONAL**, 2000
vol. I; p. 408; cm. 21 – (**SUBSTANTIALL**)
ISBN 973-684-232-0
I. Marga, Andrei (antolog.)
1(73)(082)

Editura **ALL EDUCATIONAL**
București
Bd. Timișoara nr. 58, sector 6
Tel: 402 26 00; 402 26 01
Fax: 402 26 10
Departamentul distribuție
Tel: 402 26 20
Fax: 402 26 30

Comenzi la:
comenzi@all.ro
URL: http://www.all.ro

Redactor:
Constantin Vlad
Coperta:
Stelian Stanciu

ARTA GRAFICA S.A.
Calea Serban Vodă nr. 133, Sector 4, Cod 70517, BUCUREȘTI
Tel.: 336.29.11 Fax: 337.07.35

FILOSOFIA AMERICANĂ

Volumul I
Filosofia americană clasică

Selecția textelor, prefață și note introductive de
Andrei Marga

Traducerea textelor:
Lucian Dunăreanu, Marius Jucan,
Delia Marga, Ecaterina Popa,
Virgil Stanciu, Ovidiu Ursa

PROFILUL FILOSOFIEI AMERICANE

În timp, şi în ţara noastră au fost tipărite traduceri de texte disparate din literatura filosofică, pedagogică, sociologică sau religioasă americană. Pentru prima oară însă, odată cu lucrarea de faţă, cititorul dispune de o antologie în limba română a textelor reprezentative din filosofia americană de la origini până în prezent.

Filosofia americană a atins o astfel de complexitate încât nu mai este posibilă o antologie reprezentativă care să nu fie dependentă de opţiuni printre alternative numeroase şi să nu rămână, de aceea, în discuţie. Enunţarea criteriilor antologiei îi poate însă justifica opţiunile. În cazul de faţă am considerat autorii de referinţă care au exprimat cel mai concludent, în planul interogaţiilor filosofice, gândirea americană, iar atunci când a fost vorba de un autor, am selectat textele, respectiv textul său programatic sau, cel puţin, texte ce exprimă cel mai condensat vederile sale definitorii.

Primul volum al antologiei *Filosofia americană* este subintitulat *Filosofia americană clasică* şi cuprinde texte datorate lui R. W. Emerson, Ch. Wright, Ch. S. Peirce, W. James, O. W. Holmes, J. Dewey, G. Santayana. Al doilea volum, *Filosofia americană contemporană*, operează cu o semnificaţie lărgită a contemporaneităţii şi cuprinde texte din scrierile lui J. Royce, G. H. Mead, W. Sellars, Ch. Morris, D. Davidson, Th. Kuhn, E. Nagel, N. Rescher, M. White, Th. Nagel, N. Chomsky, M. Dummet, J. Rawls, A. Danto, J. Searle, Ch. L.Stevenson, W. v. O. Quine, M. Mandelbaum, D. Lewis, R. Rorty, H. Putnam. Împreună, cele două volume oferă un tablou edificator al bogăţiei, dinamicii lăuntrice, capacităţii de înnoire şi anvergurii filosofiei americane.[1]

Mult timp, în Europa şi, în particular, în România, a vorbi de filosofia americană în faţa intelectualilor, fie ei saturaţi cu fructele unice ale îndelungatei istorii literare, artistice sau filosofice europene, fie ei familiarizaţi cu tehnologiile industriale moderne, părea o exagerare ce putea fi interpretată drept o gratuitate. Nu este vorba doar

de impresii persistente care au venit până în timpul nostru, ce-şi au originea în binecunoscuta reacţie a conservatorismului eurocentrist[2] la ascensiunea economică şi politică, iar mai târziu culturală a Americii. Se ştie, de pildă, că de la germanul Dietrich von Bülow (*Statul liber al Americii de Nord în starea lui cea mai recentă*, 1797), la André Siegfried (*America Comes of Age*, 1927) şi naţionaliştii francezi Robert Aron şi Armand Dandieu (*Le cancer américain*, 1931), s-a întreţinut în mediile intelectuale europene teza slabei calităţi intelectuale a Americii, datorită orientării eminamente practice a mentalităţii celor ce au însufleţit-o, ba chiar teza „primejdiei" pe care ea ar prezenta-o pentru „stabilitatea" europeană, teză ce includea, bineînţeles, şi o subestimare a anvergurii intelectuale a celor din Lumea Nouă. Este vorba şi de o cvasicontinuă bănuială că ceea ce se numeşte filosofie americană reprezintă mai curând un mănunchi de reguli extrase din experienţa acţiunilor de schimbare a feţei noului continent, care nu ar putea fi o alternativă la sistemele de gândire ce au încoronat, de fiecare dată, ştiinţele, artele şi istoria europeană. Şi în ţara noastră[3], de pildă, D.D.Roşca (*Mitul utilului*, 1940) asuma că filosofia americană, în expresii reprezentative, se lasă redusă la un utilitarism empirist, iar Lucian Blaga (*Despre conştiinţa filosofică*, 1947) credea că a sesizat latura slabă a abordărilor intelectuale americane acuzându-le că „exaltă latura practică a ştiinţei". Destul de mulţi intelectuali au preluat neprecaut astfel de interpretări şi le-au împărtăşit până de curând opiniei publice largi, ca pe nişte „înţelepciuni" indiscutabile.

Au fost însă mereu personalităţi care au prezentat argumente tot mai concludente în favoarea considerării cu precizie şi seriozitate a semnalelor unei noi posibilităţi de interpretare a lumii şi de ordonare, în consecinţă, a vieţii oamenilor – semnale ce vin de peste Atlantic. Este vorba aici, desigur, de Kant (*Idei pentru o istorie generală în intenţie cosmopolită* şi *Răspuns la întrebarea: ce este iluminismul?*, 1784), care, cel puţin în formularea unor idei – scopul ultim al umanităţii este înfăptuirea constituţiei civile celei mai avansate, istoria umanităţii fiind apropierea în trepte de acest stadiu – a fost inspirat de *Declaraţia de independenţă* (1776) a Statelor Unite ale Americii. Este vorba apoi de Goethe (*Poezie şi adevăr*, 1811-1833), care anticipa „creşterea", în timp, a Americii, şi de Alexis de Tocqueville (*Despre*

democrație în America, 1835), care observa inexistența școlilor filosofice pe pământul Lumii Noi, dar recomada Europei post-revoluționare să se lase inspirată de exemplul democrației americane. Pe acest curs a venit până în timpul nostru și s-a întărit continuu curentul evaluării lucide, necontaminate de prejudecățile trecutului, a ceea ce s-a atins în America. În țara noastră, spre ilustrare, Petru Comarnescu (*Homo americanus*, 1933) a căutat să disloce prejudecata europeană după care viziunea americană ar fi lipsită de spiritualitate, iar mai aproape de noi, Petre Botezatu (*Constituirea logicității*, 1983) a pus convingător în lucru optica pragmatică în abordarea structurilor logice.

Filosofia americană este de dată relativ recentă, căci istoria americană înregistrează doar câteva secole. Cu toate acestea, este infirmată deplin, deja de multă vreme, opinia care îi contestă realitatea și anvergura. Desigur, filosofia elaborată de oamenii Lumii Noi a apucat de la început calea unei comunicări directe, continue, cu problemele întâmpinate în practica vieții și a rămas legată de acestea.[4] Dar din împrejurarea că o abordare este legată de practica vieții nu se poate deriva logic o obiecție la adresa ei, ci cel mult o judecată privind profilul ei propriu. Este la fel de sigur că reflecția filosofică proprie a Americii a debutat pe fondul preluării iluminismului european și că ea nu a dus efectiv, la început, la o creație în sfera ideilor generale. În fapt, reflecția americanilor a reluat ideile binecunoscute ale iluminismului european și, mai ales, ale liberalismului ce-l concretiza și l-a „transmutat" în organizarea unui nou stat.

Thomas Jefferson întruchipează cel mai clar printre antecesorii și contemporanii creării Statelor Unite ale Americii această raportare „practică" la iluminism. Filosofarea sa și, îndeosebi, nucleul ei, care este o filosofie a organizării statului, s-au „încorporat" în fundamentele statului american. Ea a generat o filosofie pragmatică, ce justifică guvernarea democratică, în care ideile sunt susținute de puternice asumpții morale și se consideră prin prisma consecințelor în practica vieții. De aceea, s-a spus pe drept că „pentru a-l înțelege pe Jefferson, trebuie să apreciem ceea ce îl precede; pentru a-l evalua trebuie să luăm în considerare ceea ce a urmat".[5]

Dreptul la viață, libertatea şi căutarea fericirii (*the pursuit of happiness*) sunt valorile inițiale, fundamentale şi organizatoare ale spiritualității americane. În Statele Unite ale Americii promovarea lor nu a rezultat nicidecum – aşa cum s-au grăbit să generalizeze conservatorii europocentrişti – din tactica satisfacerii unor interese egoiste, ci dintr-o viziune spirituală impunătoare, în care justiția, democrația, bunăstarea sunt valori necondiționate şi de nezdruncinat, ce se subordonează, însă, unui sens înalt al vieții umane. Valorile practice ale vieții americane, cuprinse în structurarea instituțiilor de bază ale Statelor Unite ale Americii, sunt puse sub tutela unui sens superior al vieții umane. Şi invers: percepția acestui sens induce continuu un reper de evaluare în acțiunile practice ale cetățenilor Lumii Noi, încât s-a putut spune, justificat, că spiritualitatea a devenit aici o valoare politică. Ca o consecință sesizabilă, drepturile cetățenilor sunt considerate, deja în *Declarația de independență*, drept datorii (*necessary acts*), iar spiritualitatea, raționalizată, a trecut în spațiul moralității şi, apoi, al construcției instituționale şi a reprezentat o forță de amploare neobişnuită în motivarea oamenilor şi, până la urmă, în schimbarea efectivă a lumii.

Spiritualitatea propriu-zis americană se originează în protestantism, un protestantism[6] care a îmbrățişat repede „noua doctrină a Împărăției lui Dumnezeu" ca imediată şi absolută şi care a ridicat pe primul plan al datoriilor practice ale creştinului responsabilitatea. „Această teorie a asigurat fundalul teologic pentru acea doctrină a ordinii morale şi a legii fundamentale care a fost primul postulat al credinței democratice romantice a Americii de la mijlocul secolului al XIX-lea".[7] Viața practică a americanilor a fost pusă astfel sub tutela unui ideal, care a fost miezul mult discutatului „puritanism" al Lumii Noi. Dar şi aici, oamenii Lumii Noi nu doar că au preluat „protestantismul evanghelic" sau „puritanismul", dar le-au şi modificat într-un sens precis şi esențial. Prin opera sa, Benjamin Franklin (*Autobiografia*, 1771) reprezintă locul cultural în care s-a produs schimbarea. Faimoasele virtuți puritane (temperanța, liniştea, ordinea, hotărârea, economia, sinceritatea, justiția, moderația, curățenia, seninătatea, respectul, umilința,cumpătarea) rămân indispensabile pentru o viață fericită, dar rațiunea lor nu mai este doar

teologică, ci devine de-a dreptul utilitară: dacă se cultivă acele virtuți, se atinge scopul care este „fericirea în viață".[8] Rezultatul a fost respectul pentru demnitatea persoanei umane, ancorat profund în spiritualitate, şi un individualism, dar un individualism care este ca atare, incluzând în conştiința de sine pe celălalt, printr-o regulă capabilă de universalizare.

Discuția despre „spiritul" unei culturi a alunecat adesea în abstracțiuni incontrolabile şi generalizări pripite. Ea rămâne însă una care poate avea avantaje în cazul culturii americane, ce prezintă, într-adevăr, determinări particularizante suficient de clare. Acest „spirit" (*mind*) a fost exprimat sistematic de filosofia americană atunci când ea s-a specificat în raport cu ascendența ei europeană. George Santayana a văzut justificat „americanismul" ca o orientare spirituală refractară la „comercialismul" care i s-a imputat grăbit, mai exact ca o „condiție morală" (*moral condition*).[9] Henry Steel Commager interpreta „spiritul" american ca abordare practică a problemelor de viață, unită cu angajamentul neclintit față de reguli morale simple, universale. „Spiritul american" nu se lasă redus la clişeul mercantilismului care i s-a aplicat frecvent, căci el a încorporat morala simplă a civismului, în care „simțul egalității a introdus lejeritate şi sinceritate în relațiile sociale într-o măsură care nu se regăseşte altundeva".[10]

Această morală a fost interpretată drept morală a pionierului. „A asuma riscul, a arăta curaj, a desfăşura capacitatea de a organiza, chiar mai mult, a arăta talent pentru o conducere care impune legea şi ordinea într-o comunitate ce luptă cu condiții primitive, fizice sau sociale, toate acestea sunt elemente în caracterul omului care au dat formă spiritului american. Nu este un spirit care acceptă uşor noțiunea unei ierarhii sociale. Nu este spiritul civilizației care accentuează perfecțiunea tehnică sau rafinamentul manierei. El este interesat mai mult de lucrul bine făcut, de crearea instrumentelor care pot să facă profesie, de a spune pe şleau ceea ce este nevoie să se spună, decât de metodă sau convenție, fie ea a măestriei sau vorbirii".[11] Este un spirit ce include ca premisă „încrederea în sine" (*self-reliance*) proprie unor oameni gata să înfrunte lumea şi să-şi adapteze abordările în raport cu rezistențele acesteia. Încrederea în sine este solidară cu o profundă „credință democratică" (*democratic faith*) ce se răsfrânge în trei mari

convingeri: derivarea democrației din voința divină; recunoașterea libertății individuale ca valoare supremă; conștiința misiunii Americii de a promova democrația pe pământ.[12]

„Credința democratică" stă astfel la temelia constituționalismului și, practic, a democrației americane. Aceasta nu se lasă redusă la o simplă organizare și, cu atât mai puțin, la o tehnică de adoptare a deciziilor, ci este o adevărată concepție despre om și destinul său pe pământ.

Spiritul american a rămas legat indispensabil de valoarea libertății individului ca fundament al organizării societății. Spiritul american este individualism. Individul uman stă în centrul interesului practic, dar – fapt demn de observat – el își articulează sfera sa privată ca treaptă către ființa universală. Individualismul american rămâne inconfundabil în virtutea împrejurării că nu rezultă din disjuncția individ sau societate, ci stă pe o gândire împreună a individului, societății și cosmosului. „Dacă ar fi să se limiteze la un singur cuvânt cu care să caracterizeze America, cineva ar alege cuvântul individualism, folosit însă cu rezerve. Dacă individualismul este luat în sensul de cult al solitudinii sau ca exaltare a acelor trăsături personale care separă omul de cei din jurul său, ori are ca efect retragerea din fața lumii, atunci nici un alt cuvânt nu ar fi mai puțin adevărat. Individualitatea americană este opusă singularității. Poporul Statelor Unite este într-un grad înalt gregar și social. Individul care se izolează, care nu vrea să se atașeze, care nu aparține unei comunități, care nu vrea să ajungă împreună cu alții și să-și joace rolul, care nu vâslește alături de alții de pe corabie, este privit cu suspiciune. Americanii îndură greu liniștea și, dacă ei prezintă o ciudățenie, fac un capriciu din ea, astfel încât pot sălășui printre ciudățenii. Individualismul lor este un individualism colectiv – nu izolarea unei ființe umane, ci cooperarea multora".[13]

Spiritul american a rămas, pe de altă parte, legat indisolubil de căutare, de integrare, de năzuința spre soluții încă și mai bune. S-a observat foarte bine că „americanismul" nu se lasă redus la anumite maniere, habitudini, comportamente deoarece el înseamnă, dintru început, împărtășirea și urmărirea unor idealuri. „Idealurile americane" sunt „dezvoltarea individului spre binele propriu și binele comun; dezvoltarea individului prin libertate și atingerea binelui

comun prin democrație și justiție socială".[14] Americanismul constă în „idealuri" și acțiunea necesară pentru a le converti în forme de viață, luate împreună.

Înțelegerea filosofiei americane este favorizată de cunoașterea istoriei ei. De aceea, în cele ce urmează, voi considera succint momentele acestei istorii.

Mulți europeni iau în seamă neprecaut observația de acum un secol și jumătate a lui Tocqueville după care „în nici o altă țară a lumii civilizate nu se acordă mai puțină atenție filosofiei decât în Statele Unite".[15] Oricare au fost considerențele eminentului gânditor francez, trebuie observat că cei care au colonizat Lumea Nouă au luptat cu dificultăți variate, dar nu au neglijat viața spirituală, ba chiar au tematizat explicit sensul vieții. Bisericile, care le-au organizat viața, nu au restâns libertatea de gândire, pe care ei au folosit-o nu numai pentru a găsi soluții practice la probleme de stăpânire a mediului înconjurător, ci și pentru a găsi rostul mai înalt al vieții omului.[16]

Filosofia americană se înrădăcinează în frământările spirituale ale puritanilor Noii Anglii, care, sosiți pe pământul Lumii Noi, au căutat să-și organizeze viața conform credinței. Mulți l-au avut ca intelectual patron pe Petrus Ramus, iar discipolul acestuia, Alsted[17] (1588-1638, care, în prealabil, a funcționat câțiva ani la colegiul de la Aiud!), a atras atenția asupra „principiilor cunoașterii și existenței" și a contribuit activ la răspândirea „conștiinței regulii" în comunitățile de pe coasta răsăriteană a Americii. S-a spus și se poate spune legitim că filosofia europeană a fost o sursă de inspirație pentru spiritualitatea americană. America este, în multe privințe, o fiică a Europei. Dar la fel de adevărat este că, în filosofie, America a preluat, de la început, ideile europene și le-a metamorfozat. America nu a fost niciodată un simplu „consumator" de idei europene. Ea nu a fost, pe de altă parte, obsedată de originalitatea viziunilor, ci mai degrabă de căutarea căii celei mai bune în viață. Spiritualitatea Lumii Noi a apărut sub semnul unei noi conexiuni cu practica vieții și s-a menținut în dreptul acesteia. Fermentul ei au fost învățații veniți din Europa, dar mediul ei de emergență l-au format la început întreprinzătorii, fermierii și comercianții preocupați să rezolve probleme practice ținând de cultura pământului,

perfecționarea mijloacelor producției, comerț, navigație, care au căutat să-și satisfacă nevoile de cunoștințe mai bune.

Forma inițială a spiritualității americane a fost creștinismul. Învățătura lui Hristos a rămas până astăzi la temelia culturii spirituale americane. În Lumea Nouă celebra lege a succesiunii formelor spiritului – religie, filosofie, știință – a lui Comte a fost infirmată, religia îndeplinind continuu funcția unui suport sau a unui mediu pentru celelalte două. Este de observat însă că, în America, creștinismul a jucat mereu un rol mai profund și mai cuprinzător decât în Europa, rămânând un suport pentru filosofie și pentru spiritualitate, țesut intim în construcțiile acestora. „Moștenirea creștină" a Americii are, în orice caz, cel puțin patru aspecte legate între ele. În Lumea Nouă „nici o perspectivă intelectuală nu a servit atât de eficace precum gândirea creștină la a realiza un oarecare grad de unitate a diferitelor categorii, religii și grupuri etnice"[18]. În Lumea Nouă, Biblia a fost luată drept unicul izvor al adevărului creștin, iar acest adevăr a fost lăsat la îndemâna fiecărui individ. „Ideea că individul ar putea să determine adevărul religios pe baza constrângerii propriei sale intuiții subiective, mai curând decât pe baza autorității clerului sau a tradițiilor unei biserici, a fost un rezultat semnificativ și logic al secolelor șaptesprezece și optsprezece ale revoltei protestante înseși"[19]. Dar în America ideea a funcționat devreme și cu succes evident. Creștinismul, pe de altă parte, a fost propovăduit nu doar ca abordare a interogațiilor cosmologice (deși acestea i-au frământat continuu pe clericii americani), ci mai cu seamă ca răspuns la probleme sociale precum relația dintre stat și biserică, viața de familie, datoria persoanei. În America ideea datoriei a câștigat teren și, pentru lungă vreme, s-a răsfrânt în multe direcții, ea întemeind respectul pentru proprietatea privată și întreprinderea individuală, la un capăt, și conștiința datoriei individului de a rezista în fața „acțiunilor nefaste ale autorităților seculare", la celălalt capăt. „Moștenirea creștină" a avut, în sfârșit, și un aspect teologic, întărit grație clerului de proveniență germană, care a înregistrat curând două linii de dezvoltare. „O linie... a accentuat elementele raționale și umaniste ale tradiției puritane și... poate fi considerată cel mai bine, prin urmare, în relație cu apariția iluminismului. Cealaltă a dezvoltat, pe o cale sistematică și cu multă îndemânare intelectuală, elemente deterministe și mistice sau

emoționale din tradiția puritană".[20] Prima linie a adoptat destul de curând teoria empiristă a cunoașterii, a lui Locke, și a înaintat pe direcția raționalismului iluminist. Ca urmare, în America iluminismul a câștigat o „însuflețire religioasă", iar religia a lăsat urme mai adânci în viața practică a oamenilor.

Puritanismul, influent la începutul istoriei americane și intrat apoi în declin, a rămas „zidit" în edificiul construcțiilor americane din literatură, formele vieții politice, teoria politică și, desigur, din filosofie. „Chiar variatele versiuni ale pragmatismului, cel mai tehnic și mai sofisticat produs al Noii Anglii, nu sunt deplin comprehensibile în afara raportării la fundalul de multă vreme nedescurcat, dacă nu nedesluşit al puritanismului american".[21] În fapt este vorba de vederile acestuia cu privire la justificarea cunoașterii științifice a naturii, pe care o leagă de acțiunea utilă și o validează după ce o plasează într-o morală riguroasă. Nu numai atât, însă. Se poate spune, cu suficiente probe la îndemână, că marile direcții imprimate spiritualității americane aveau să se resimtă durabil de pe urma puritanismului, chiar dacă, în timp, ea se va alimenta și din alte resurse. Portretul puritanului a fost creionat de Paul K. Conkin, în mod grăitor, astfel: „Caracterizat scurt, puritanul tipic, în 1630 sau în 1930, a reflectat siguranță ideologică, dar a fost, în cele din urmă, în cele mai multe zone și în cea mai bună condiție, deschis la noi idei. El a fost în mare măsură un moralist, un activist politic și un reformator adesea represiv, care a crezut insistent în posibilitatea progresului către o ordine socială mereu mai justă. El a venerat regula legilor și a principiilor obiective, dar a crezut, insistent, de asemenea, în congregaționalism și democrație locală. El a reflectat de obicei simțul unei misiuni chiar ca destinație particulară și o atmosferă de seriozitate și importanță de sine. El a mai fost, sau a dorit să fie, pios, chiar plin de grijă în ceea ce privește dependența sa de o realitate de deasupra sa, dar niciodată suficient de inteligibilă, pe care a iubit-o chiar fără să o înțeleagă deplin. Deși a căutat mai presus de toate mântuirea, el a avut un respect deplin pentru instrumentalitatea bunurilor materiale și a cunoașterii științifice, încercând totdeauna să le protejeze încât să nu devină scopuri uzurpatoare. El a crezut într-o călăuzire conștientă a tuturor oamenilor și a dorit ca toți să aibă o chemare sau vocație utilă, care să se împlinească. În sfârșit, și contrar celor mai multe stereotipuri, el a fost sensibil la frumusețe, dar numai

la frumusețea deplin integrată cu o calitate morală și cu o ordine socială justă". [22]

Odată cu scăderea fervorii religioase a începuturilor, clerul protestant, nemulțumit, a încercat o relansare. Mișcarea *The Great Awakening* a fost expresia cea mai puternică a acestui efort și a avut ca program *revivalism*-ul – o încercare de a învioara pietatea protestantă.[23] Adepților acestei mișcări li s-au opus curând „arminienii", care aduc, pe scena vieții spirituale a coloniilor nord-americane, iluminismul. Prin Charles Chauncy ei au argumentat teza conform căreia benevolența lui Dumnezeu este atestată de numeroase dovezi (varietatea formelor ființelor, regularitatea proceselor naturale, capacitatea ființelor de a se bucura) și că Dumnezeu l-a destinat pe om să atingă fericirea (*happiness*). În reacție la audiența în creștere a iluminismului arminian, Jonathan Edwards (1703-1758) a încercat să restabilească ceva din puritatea și fervoarea iluminismului inițial, împrumutând însă baze de gândire datorate lui Locke, Berkeley și Newton. El a devenit „extrem de influent ca teolog, iar încercarea sa de a reuni teologia calvină, idealismul, empirismul lockian și viziunea asupra lumii a lui Newton a constituit prima expresie majoră a gândirii americane".[24] Edwards opune tezei lui Jacobus Arminius a libertății voinței, teza determinării acesteia, ca voință morală în speță. Preluând empirismul, în cea mai importantă lucrare a sa, *Tratat despre afecțiunile religioase* (1742), Edwards a susținut că „adevărata religie" nu se rezumă la a-l cunoaște și înțelege conceptual pe Dumnezeu, ci înseamnă mai mult decât atât: a-l avea pe Dumnezeu în simțuri, în senzații și percepții, în cele din urmă. Dar ideea dominantă, care a lăsat urme adânci în mentalitatea și filosofia americană, a fost simetria, raționalitatea lumii. Tot ceea ce este se integrează, potrivit lui Edwards, într-o ordine mai înaltă a întregului univers, care nu este altceva decât emanația continuă a lui Dumnezeu. Cunoașterea umană se originează în experiență, dar devine întreagă numai dacă intervine „grația", care îi conferă, de altfel, semnificația. Experiența și grația, iar în planul filosofiei Locke și Augustin, îl pot pregăti pe om pentru această intuiție ce-i dezvăluie ființa perfectă a lui Dumnezeu.

S-a spus, cu destule probe, că puritanismul american a fost destrămat dinăutrul său de opțiunea imanentă viziunii sale conform căreia rațiunea este calea dezlegării problemelor. Pe locul său influent

în viaţa coloniştilor s-a înălţat, la mijlocul secolului al XVIII-lea, deismul. În 1784, Ethan Allen, prin cartea *Raţiunea, unicul oracol al omului: sistem compendiu de religie naturală*, a consacrat deismul organizat în jurul tezei după care raţiunea umană este chiar darul divin, iar Dumnezeu, fiind atotputernic, a lăsat evenimentele în seama legilor naturii. Nu peste mult timp, Thomas Paine, cu *Epoca raţiunii* (1794), a transmis cercurilor de cititori largi ideea deismului şi a creat o mişcare intelectuală cuprinzătoare sub deviza „propria mea minte este biserica mea".

Iluminismul aduce cu sine raţionalismul, pe fundalul căruia în America colonială pătrund gândirea economică şi concepţiile juridice şi economice ale Europei moderne: ideea muncii ca sursă a valorii, a lui William Petty, *laissez-faire*-ul legitimat de Adam Smith, dreptul natural al lui Grothius şi Puffendorf, filosofia politică lui Locke. Toate acestea se vor reuni într-o abordare coerentă a vieţii umane, personale şi mai ales sociale, ce a luat denumirea de *umanitarism* şi s-a axat pe tezele frăţietăţii oamenilor, în numele lui Hristos, a posibilităţii elevării condiţiilor de viaţă ale celor mai lipsiţi de şansă prin progres, a egalităţii şi drepturilor naturale ale tuturor oamenilor, a frumuseţii incomparabile a operei lui Dumnezeu, a demnităţii persoanei. Ca rezultat general, cum s-a spus scurt şi elocvent, „omul de toate zilele se află hotărât într-o nouă demnitate".[25]

Sub semnul deismului s-a profilat definitiv în cultura americană spiritul practic, mereu remarcat, atât de admiratori cât şi de detractori. Benjamin Franklin, socotit „primul reprezentant al intelectului american în lume"[26], a realizat, în *Autobiografia* sa, faimoasa „conversiune" din evoluţia moralei americane: el a abandonat sancţionarea teologică a vestitelor virtuţi puritane în favoarea considerării lor drept condiţii ale reuşitei în viaţă. Franklin foloseşte explicit şi, de fapt, profilează, pentru o folosire socială extrem de semnificativă, argumentul de tipul ipotetic-pragmatic: „dacă vrei să atingi x atunci va trebui până la urmă să recunoşti lucid că este indispensabil să faci y". Iar de acest argument el a legat convingerea, pe care o exprimă cu toată claritatea, că se pot evalua convingerile plecând de la consecinţele lor în ameliorarea vieţii oamenilor, precum şi încrederea răspicată în experienţă ca bază a cunoaşterii, în posibilitatea ameliorării condiţiilor de viaţă prin cunoaştere factuală, cu valoare

operațională, precum și o viziune deistă atașată încrederii într-o ordine superioară a lumii.

Încrederea în experiență și în rațiune și recunoașterea capacității fiecărui individ de a ajunge la adevăr au devenit în secolul al XVIII-lea caracteristice pentru comportamentul economic, moral și religios al americanilor. Faptul nu este oarecare, căci o națiune ce avea ceva peste trei milioane de membri împrăștiați în treisprezece state pe coasta răsăriteană, cu mijloace încă precare de comunicație între comunități, ajunge să-și creeze o organizare unică, de un succes unic în istoria umanității. „Explicarea acestei explorări a geniului politic constructiv nu este de găsit în caracterul simplu al problemelor, ci în caracterul complex, sagacitatea și inteligența creativă a celor care s-au luptat cu ele".[27] Și, se poate adăuga, în viziunea productivă de care aceștia s-au lăsat călăuziți, care a fost cea a iluminismului, având ca nucleu filosofia politică a lui Locke și fiind pusă pe o direcție politică explicitată.

S-a spus pe drept că iluminismul a fost creat de europeni, dar că abia părinții fondatori ai Americii l-au pus în aplicare. Dezbaterea ce a precedat și însoțit adoptarea *Declarației de independență* (1776) a Statelor Unite ale Americii și, apoi, a *Constituției* americane este o probă în acest sens, după cum ea este o probă și a anvergurii intelectuale extraordinare atinse de gândirea politică și filosofia americană din acel moment. Clișeul european, care vine până în zilele noastre și rămâne încă influent în țările sărace ale Răsăritului continentului, conform căruia filosofia e una, iar activitățile practice sunt altceva, a fost, pe de altă parte, infirmat eclatant de însuși profilul și de însăși înfăptuirea de proporții istorice a părinților fondatori ai Statelor Unite ale Americii.

Părinții fondatori ai Americii nu au fost filosofi în accepțiunea consacrată a termenului. Ei aveau o bună cultură clasică și mai ales o bună cunoaștere a istoriei pe latura semnificației practice a acesteia. Republicanismul Romei și federalismul Greciei antice li s-au părut superioare față de ceea ce a urmat în istoria europeană. „Dar americanii nu s-au dedicat stabilului, permanentului, atemporalului; ei au înțeles să schimbe și să revoluționeze".[28] Nu s-au lăsat în vreun fel absorbiți de amăgirea trecutului, ci s-au dedicat căutării unei organizări raționale a societății. În prealabil, ei au căutat, desigur, să învețe din istorie și au elaborat generalizări diferite, firește. John Adams

considera că natura umană e constantă, persoanele sunt coruptibile, încât sunt necesare controlul reciproc şi echilibrul puterilor în stat. Thomas Jefferson era convins că istoria umană nu s-a încheiat, iar natura umană este perfectibilă, încât guvernarea trebuie pusă în acord cu natura umană şi cu principii morale.

În America, filosofii „puri", dezinteresaţi filosofic de problemele vieţii din jur, şi filosofii „diletanţi", interesaţi de probleme dar lipsiţi de pregătirea „tehnică" necesară, au fost depăşiţi, deja în preajma fondării, de învăţaţi cu o bună pregătire tehnică şi cu un angajament real în problemele de viaţă. Dincolo de fireştile deosebiri, însă, cei ce au lucrat la fondarea Statelor Unite ale Americii „au fost creaţii ale istoriei, dar nu prizonierii ei. Au fost îndatoraţi istoriei, dar au triumfat asupra ei".[29]

Locke – prin *Eseul asupra intelectului omenesc* (1690) şi *Cele două tratate asupra guvernării* (1690), în mod concret prin doctrina adevărurilor ce se impun prin evidenţa lor intuitivă şi sunt accesibile oricărui om normal înzestrat – a stat la baza *Declaraţiei de independenţă.* Arareori în istorie o filosofie politică a trecut atât de direct într-o organizare instituţională. Încrederea în adevărurile ce se impun prin evidenţa lor intuitivă şi îmbrăţişarea justiţiei ca valoare organizatoare a instituţiilor – aceste două piese esenţiale ale mentalităţii moderne au găsit în *Declaraţie* şi în *Constituţie* cele mai impunătoare concretizări. *Declaraţia* se deschide, cum se ştie prea bine, cu proclamarea separării Americii de puterea existentă a Angliei şi a recunoaşterii egalităţii lor de drept şi continuă cu o motivare celebră: „Noi considerăm aceste adevăruri ca fiind prin sine evidente, că toţi oamenii sunt creaţi egali, că ei au fost înzestraţi de creatorul lor cu unele drepturi inalienabile, că printre acestea sunt viaţa, libertatea şi căutarea fericirii. Astfel, pentru a asigura aceste drepturi, au fost instituite printre oameni guverne care îşi derivă puterile legitime din acordul celor guvernaţi, că ori de câte ori orice formă de guvernare devine destructivă în raport cu aceste scopuri, este dreptul poporului să o schimbe sau să o abolească şi să instituie un nou guvern ce îşi aşează fundamentele pe astfel de principii şi îşi organizează puterile în forma care îi va părea cea mai aptă să-i aducă siguranţa şi fericirea".[30] În cuprinsul *Declaraţiei* se apelează apoi la *„the Supreme Judge of the World for the Rectitude of our Intentions"* şi se aşează justiţia în mijlocul relaţiilor dintre state.

Constituția Statelor Unite plasează justiția printre scopurile primordiale ale statului. Ea se deschide, la rândul ei, cu o motivare faimoasă: „Noi, poporul Statelor Unite, în vederea formării unei uniuni mai perfecte, a stabilirii justiției, a protejării liniștii înăuntru, a asigurării apărării comune, a promovării bunăstării generale și a asigurării binecuvântărilor libertății pentru noi înșine și posteritatea noastră, hotărâm și stabilim această Constituție a Statelor Unite ale Americii".[31]

Se pot face imersiuni profitabile în substratul filosofic al propozițiilor celor două documente aflate la temelia organizării instituționale a Statelor Unite. Aș observa aici, fără a încerca un inventar al datelor din acest substrat, că formula lui Locke *„the equality of Men by Nature"* este preluată ca atare de Jefferson, care i-a imprimat însă un sens mai activ, iar Hamilton a făcut același lucru în cazul formulei *„all men are created equal"*. Pe scurt, „intuiționismul relaționist al lui Locke a avut o puternică influență asupra celor doi cei mai importanți gânditori coloniali, care în ciuda multiplelor lor diferențe, au considerat că există adevăruri în etică și politică ce au întreaga certitudine a axiomelor matematice și care nu ar fi negate de nimeni decât de, în cuvintele lui Algernon Sidney, cei care au degenerat într-o bestie sau, în limbajul mai temperat al lui Hamilton, de cei care au fost atât de nesupuși încât să degenereze în obstinație, perversitate sau lipsă de ingenuitate".[32]

Aș observa apoi că filosofia fondatorilor nu era, cum se perorează adesea în comentarii esteuropene fără nici un temei, un simplu utilitarism. În fapt, este o filosofie ce recunoaște intuiției empirice poziția de fundament al cunoașterii, dar îmbrățișează, în același timp, principii călăuzitoare de viață ce derivă din valoarea crucială a justiției.[33] Aș observa, în sfârșit, că în efortul lor de a imprima un sens activ, până la urmă nemijlocit practic, formulelor empirismului lui Locke, fondatorii au modificat acest empirism, accentuând ponderea „reflecției" ca izvor de cunoaștere, în raport cu „intuiția", și au tras consecințe. „Înainte de toate, ei au abandonat ideea că moralitatea poate deveni vreodată o știință demonstrativă, care conține o mulțime de teoreme morale, deduse din axiome morale; și, în al doilea rând, ei au considerat principiile de la sine evidente ale moralității ca justificate nu prin rațiune, ci mai curând

prin sentimentele şi afecţiunile umanităţii. Aceste două deviaţiuni de la Locke, precum şi introducerea de către Edwards a simţului inimii în teologie au reflectat sufletul democratic puternic din gândirea americană religioasă, morală şi juridică a secolului al XVIII-lea."[34]

Noua pondere a „reflecţiei" a fost exploatată filosofic, pe fondul creat de lansarea efectivă a Americii individualităţilor şi întreprinderilor individuale, prin programul democraţiei jacksoniene, şi a luat forma mişcării *transcendentalismului*, principala expresie filosofică a „perioadei federale" din istoria americană. Ea s-a articulat în cadrul cunoscutului *The Transcendental Club* (1836) din Boston. Membrii acestuia – între care Emerson, Channing, Ripley, Thoreau, Whitman – au reafirmat convingerea coloniştilor de odinioară că în Lumea Nouă se înfăptuieşte *„the Kingdom of God on Earth"* şi au redat prospeţime virtuţilor puritane,[35] înăuntrul unei viziuni de un viguros individualism democratic. S-a remarcat, pe drept, că „ambii (democratul şi transcendentalistul, n.n.) au împărtăşit credinţa vie în integritatea şi perfectibilitatea omului. Ambii au proclamat încrederea în sine. Ambii au detestat grupurile speciale ce pretindeau autoritatea de a media între omul comun şi adevăr. Ambilor le-a plăcut să planteze individul direct în instinctele sale, responsabil numai faţă de sine şi de Dumnezeu".[36]

Transcendentalismul american s-a revendicat, fireşte, din opera lui Kant, dar, strict vorbind, moştenirea lui Kant a fost preluată prin intermediari precum Schelling, Colleridge, Carlyle.[37] Importantă însă aici nu a fost infidelitatea lui Emerson faţă de Kant, cât forma nouă, cu profund impact practic pe care a cunoscut-o transcendentalismul pe solul cultural al Americii. Toţi filosofii americani, reprezentând aşa-numita „perioadă naţională" a istoriei filosofiei americane, precum şi perioadele ce au urmat, au resimţit efectele iniţiativei lui Emerson. „Cum era de aşteptat, ei nu l-au privit ca pe un tehnician, ci mai curând ca pe o inspiraţie şi o înţelepciune... Au fost astfel destul de cuprinzători în spirit pentru a uita că în timp ce ei au fost empirişti, pragmatişti sau naturalişti, Emerson a reprezentat o formă de idealism absolut împotriva căreia ei s-au revoltat cu toţii. Emerson li s-a părut a fi deasupra bătăliei *ism*-elor; o sursă de înaltă înţelepciune".[38]

Odată cu Emerson se produce însă şi o fundamentală schimbare în conştiinţa de sine a Lumii Noi. Jonathan Edwards a lansat ideea că Dumnezeu a destinat Americii rolul *de „the glorious renovator of the*

world". Benjamin Franklin a exprimat convingător nevoia „uniunii coloniilor" ca apărare a acestora în fața tradiționalelor pretenții hegemonice ale unor state europene. John Adams a convertit în politică ideea lui Edwards afirmând că America este destinată în proiectele providenței „să ilumineze și să emancipeze acea parte devenită sclavă a umanității de pe tot pământul".[39] În comparație cu o Europă continuu conflictuală, cu dese restaurații, America a prezentat mereu, prin rapidele și enormele ei progrese materiale și culturale și prin stabilitatea, eficiența și raționalitatea instituțiilor ei, exemplul convingător al reușitei unui proiect grandios. Doctrina Monroe (1823) a conștientizat sistematic diferența dintre Lumea Nouă și Lumea Veche și a pus America pe direcția asumării unui rol decisiv în afacerile internaționale, fără a se implica însă în Europa. Emerson a afirmat însă conștința clară că America a început să ofere o cultură comparabilă cu cea a Europei, din care a derivat, și că însăși cultura americană are deja o valoare prin sine. Astfel a căpătat conținut în plus și însuflețire un idealism specific american organizat în jurul „conceptului unui destin american unic, nutrind speranța că democrația, prin forța exemplului ei plin de pace, ar putea să devină forma de guvernare pentru întreaga lume".[40]

Până la Războiul Civil filosofia americană a fost, într-adevăr, dependentă, în esență, de filosofia europeană. După război însă, învățați americani cu o bună cunoaștere a filosofiei europene, stăpânind procedeele „tehnice"ale filosofării dintotdeauna, au dat formă filosofică experienței cu semnificație universală a vieții din Lumea Nouă. Pe acest fundal debutează „perioada clasică" a filosofiei americane, care reprezintă un capitol din cele mai pline de inițiative, mai instructive și mai interesante din istoria filosofiei moderne. Ea cuprinde scrierile unor filosofi deveniți ulterior de referință, precum Peirce, James, Dewey, Royce, Santayana, Holmes și alții.

Această perioadă este socotită „clasică în sensul că tendințele filosofice conducătoare ale culturii în care ea apare ating înăuntrul ei o deplinătate a expresiei, o definiție mutuală, o sinteză sau echilibru și o permanentă încorporare în texte ce dobândesc rapid statusul unui canon și care determină direcțiile în care se mișcă mai departe reflecția, pentru generații sau secole de aici înainte".[41] Caracteristicile filosofiei clasice americane au fost rezumate adecvat sub termeni ce

merită oricând să fie redați ca atare: a) „damnarea lui Descartes": începând cu ideea cunoașterii intuitive și terminând cu reprezentarea mecanicistă a universului, aproape toate congruențele filosofiei cartesiene au fost supuse criticii și respinse în numele unei cunoașteri concepute ca inferență activă și a unei reprezentări evoluționiste a lumii; b) „naturalizarea spiritului": abandonând sugestii ce se originează, în ultimă instanță, în filosofia platoniciană, filosofii clasici americani au redus cunoașterea la convingere, au încadrat convingerile în acțiuni, iar acțiunile în natură; c) „mentalizarea naturii": natura nu mai este privită obiectivist, ca un corp neutral și încheiat, ci ca spirit încorporat în realizări; d) „trecerea accentului de pe substanță pe proces": filosofii clasici americani au abandonat devreme căutarea de elemente ale realității ce s-ar ascunde în profunzimile ei, în favoarea cercetării proceselor și a derivării constantelor realității din aceste procese; e) „adolescența eternului": filosofii americani au părăsit, de asemenea, căutarea constantelor atemporale, ce transcend experiența inevitabil finită a oamenilor, aprofundând, în schimb, această experiență și căutându-i structurile; f) „reducția lui ieri la mâine": și filosofii clasici americani s-au preocupat de istorie, dar mai ales de istoria care se face. „Probabil că cea mai caracteristică schimbare în perioada noastră a fost cu privire la termenul de experiență. Empirismul tradițional a raportat ideile în urmă, la experiențele care s-a presupus că le-au generat. Filosofii noștri le-au raportat înainte, la experiențele pe care ele le-au prezis și în care ele au fost testate. Tocmai în momentul simplu al experienței, interesul lor a fost pentru creșterea ei către viitor, mai curând decât în direcția stinsă către trecut".[42] g) „conceperea gândirii ca ceva orientat": filosofii clasici americani au îmbrățișat încă de la început ideea după care gândirea este, mai curând decât o redare a realității, un „instrument" pentru schimbarea acesteia; h) „dispariția spectatorului": în sistematizările lor, cunoașterea nu mai are ca model „spectatorul", ci pe cel care acționează; i) primatul semioticii: teoria semnelor devine, în filosofia clasică americană, noua bază pentru construcția teoretică; j) „filosofia de laborator substituie filosofia de seminar": în sânul filosofiei americane, „filosofia cercetătorilor" ia locul „filosofiei profesorilor"; k) „conceperea științei ca investigație cooperativă": știința încetează să fie considerată produsul persoanei solitare, dominată de obsesia

sistematizării formale, şi devine întreprindere a unei echipe preocupate să rezolve probleme; l) „supremaţia metodei": teoria metodei devine în filosofia clasică americană cadrul de abordare şi înţelegere a ştiinţei; m) „ştiinţa şi societatea": ştiinţa se implică în dominarea naturii şi în acţiunile de raţionalizare a interacţiunilor umane; n) „marea comunitate": „comunitatea" înlocuieşte individul în poziţia de subiect al cunoaşterii. „Perioada noastră clasică, nota Max Fisch, a început cu formularea de către Peirce a doctrinei comunităţii, în opoziţie cu asumpţia cartesiană conform căreia testul ultim al certitudinii se află în conştiinţa individuală".[43]

Filosofia americană clasică este, în principal, pragmatism. Filosofia pragmatismului a exprimat în sfera problemelor şi soluţiilor filosofice atmosfera de elan, încredere şi spirit antreprenorial de după încheierea războiului de secesiune şi a orientat soluţiile filosofice spre un orizont nou, cel al *consequentialism*-ului, adică al abordării cunoştinţelor şi acţiunilor din perspectiva consecinţelor lor în rezolvarea de probleme de viaţă ale oamenilor.

Atmosfera intelectuală în care s-a articulat pragmatismul ca filosofie a fost particularizată de trăirea succeselor întreprinderii individuale, de emergenţa în fapt a omului ce se face singur pe sine, de întărirea virtuţilor morale ca şi condiţie a succesului, de afirmarea evoluţionismului darwinian. În America, individul „încrezător în drepturile sale date de Dumnezeu,... a pătruns într-o lume liberă a oportunităţilor ce se dilată".[44] *„The self-made man"* a devenit o realitate răspândită semnificativ, la scara unei mari societăţi, „El a fost simbolul contribuţiei Americii în lume – omul liber ce se ameliorează pe sine şi ameliorează propria sa poziţie într-o lume a libertăţii şi posibilităţii. Un om al acţiunii nu al ideilor, ce se înalţă prin propriul său aport, neajutat de alţii, origine familială sau sânge".[45]

Dar acest om liber cunoaşte reguli, nu doar ţinta necondiţionată a succesului. Căci, între timp, în spiritualitatea americană şi în generalizările ei filosofice, virtuţile morale ale puritanismului de început au stimulat ambiţia, curajul individual, încrederea în sine, disciplinarea de sine pentru muncă susţinută şi convieţuire socială, toate subordonate dobândirii fericirii. „Ideea succesului în *the Golden Age* nu a reprezentat o foame lacomă după bogăţie...Scopurile îmbrăţişate de către autorii care au reflectat asupra succesului au oscilat aproape

întotdeauna între două tipuri de succes. Adevăratul succes a fost fericirea, bucuria de a trăi, dezvoltarea proprie, făcând tot ce se poate cu facultățile dăruite de Dumnezeu, ducând o viață ce se respectă pe sine, dovedind un caracter nobil, echilibrul minții, disponibilitatea față de alții sau iubire și respect pentru familie, prieteni și comunitate".[46]

Merită oricând stăruit asupra atmosferei intelectuale de după războiul de secesiune și asupra termenilor aflați atunci în trăirile și proiectele curente pentru a putea sesiza cât de departe de realitate este clișeul neodarwinist folosit frecvent în interpretările europene ale operelor Americii clasice. Descrieri în termenii unui individualism străin de reguli, obsedat de succes, în pofida oricărei alte valori, ai unui practicalism lipsit de morală, eșuează de la început în preluarea complexei și originalei experiențe americane. Se poate spune că, fiind orientată „practicalist", în manifestările ei nemijlocite, mentalitatea americană rămâne etică și, în mod exact, creștină sau călăuzită de creștinism în reperele ei. Ea nu se lasă descrisă în termenii „materialismului" consacrat în Europa. S-a observat, cu profunzime, că „valorile americane exprimă o credință într-o realitate dual a materiei și a spiritului uman care transcende materia. Acest dualism dintre materialismul succesului și idealismul adevăratului succes ne ajută să explicăm cum anume cultura americană poate fi materialistă și, în același timp, profund spirituală".[47] Pragmatismul – prima filosofie originală a Americii și una din filosofiile de cea mai mare anvergură dintre filosofiile contemporane – a transpus în termeni această „credință" și viziunea legată de ea.

Antologia de față debutează cu cel care a exprimat conștiința de sine a Americii, devenită ea însăși subiect al culturii de cea mai mare anvergură – Emerson. Ea continuă cu cel care a pregătit inițiative hotărâtoare ale filosofiei pragmatismului – Wright. Tipărim apoi textele personalităților și ale școlilor care au căpătat cel mai puternic profil în filosofia americană și, în același timp, în filosofia mondială. Însoțim textele de succinte prezentări ale filosofilor, firește, fără a substitui cu o antologie istoria filosofiei contemporane, cu toate detaliile acesteia.

Andrei Marga

NOTE

1. După parcurgerea scrierilor ce reprezintă filosofia americană am consultat cu profit multele antologii ce o prezintă, în forma comprimată, în Statele Unite ale Americii precum şi în Germania, Franţa şi alte ţări. Analiza pe care am consacrat-o filosofiei americane a luat până acum forma unor capitole din Andrei Marga, *Introducere în filosofia contemporană* (Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1983), a introducerii la volumul Charles S. Peirce, *Semnificaţie şi acţiune* (Humanitas, Bucureşti, 1990, în traducerea Deliei Marga) şi a primului volum din lucrarea Andrei Marga, *Reconstrucţia pragmatică a filosofiei*, vol. I, (Polirom, Iaşi, 1998). Datele acestei analize le folosesc, de altfel, în introducerea de faţă.

2. Vezi, pentru detalii, capitolul *Receptarea europeană a Americii* din Andrei Marga, *Reconstrucţia pragmatică a filosofiei*, volumul I.

3. Vezi, pentru detalii, capitolul *Receptarea pragmatismului în cultura română*, din Andrei Marga, 1998.

4. Faptul este pus în lumină de fiecare dintre analizele de referinţă care s-au oprit asupra istoriei filosofiei americane: Isaac Woodbridge Riley, *American Philosophy. The Early Schools,* Dodd, Mead-Company, New York, 1907; F.L. van Becelaere, *La philosophie en Amérique, depuis les origines jusqu'à nos jours*, The Eclectic Publishing Co., New York, 1904; Harvey Gates Townsend, *Philosophical Ideas in the United States*, American Book Company, New York, 1934; W. H. Werkmeister, *A History of Philosophical Ideas in America*, The Roland Press Company, New York, 1954; Stow Persons, *American Minds. A History of Ideas*, Henry Hold and Company, New York, 1958; Morris R. Cohen, *American Thought. A Critical Sketch*, The Free Press, Glencor, Illinois, 1954; Morton White, *Science and Sentiment in America. Philosophical Thought from Jonathan Edwards to John Dewey*, Oxford University Press, New York, 1972; Bruce Kuklick, *The Rise of American Philosophy 1860-1930,* Cambridge, Mass., 1977; Henry Steele Commager, *The American Mind. An Interpretation of American Thought and Character Since the 1880's*, Bantam Books, Toronto, New York, London, 1970; Horace S. Thayer, *Meaning and Action. A Critical History of Pragmatism*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1981 etc.

5. Charles Maurice Wiltze, *The Jeffersonian Tradition in American Democracy*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1935, p. 5

6. Ralph Henry Gabriel, *The Course of American Democratic Thought*, The Roland Press Company, New York, 1940, p. 28.

7. Ibidem, p. 29.

8. Herbert Wallace Schneider, *The Puritan Mind*, Henry Holt and Company, New York, 1930, p. 256.

9. George Santayana, *Character and Opinion in the United States with Reminiscences of William James and Josiah Royce and Academic Life in America*, Charles Scribner's Sons, New York, 1920, p. 168.

10. Henry Steel Commager, *The American Mind. An Interpretation of American Thought and Character Since the 1880's*, Bantom Books, Toronto, New York, London, 1970, cap. I.

11. Harold J. Lasky, *The American Democracy. A Commentary and Interpretation*, Augustus M. Kelly Publishers, Fairfield, 1977, pp.725-726.

12. Ralph Henry Gabriel, *The Course of American Democracy Thought*, The Roland Press Company, New York, 1940, pp.18-24.

13. Ralph Barton Perry, *Characteristically American*, Alfred A. Knopf, New York, 1949, p.9.

14. Louis Dembitz Brandeis, „The Americanism", în Perry Miller (ed.), *American Thought. Civil War to World War I*, Rinehart & Co.Inc, New York, Toronto, 1954, p.341.

15. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, New York, 1898, Part IV, Book I, cap. I.

16. Cel care a atras atenția asupra prezenței filosofiei în viața spirituală timpurie a Americii a fost F.L. von Becelaere, op.cit.

17. Vezi Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, vol. VIII, Burns and Oates Limited, Publishers to Holy See, London, 1966, p. 255.

18. Merle Curti, *The Growth of American Thought*, Harper-Brother Publishers, New York and London, 1943, p.X; p. 25.

19. Ibidem, p. 55.

20. Ibidem, p. 74.

21. Paul K. Conkin, *Puritans and Pragmatists. Eight Eminent American Thinkers*, Indiana University Press, Bloomington and London, 1968, p. 1.

22. Ibidem, pp. 3-4.

23. Stow Persons, *American Minds. A History of Ideas*, Henry Holt and Company, New York, 1958, p. 89.

24. Frederick Copleston, op. cit., pp. 257-258.

25. Merle Curti, op. cit., pp. 117-120.

26. Floyd Stowal, *American Idealism*, Norman University of Oklahoma Press, 1934, p. 16.

27. Henry Steele Commager, *Jefferson, Nationalism and the Enlightenment*, George Braziller, New York, 1975, p. XIII.

28. Ibidem, p.136.

29. Ibidem, p.134.

30. „The Declaration of Independence" în Richard Hofstadter (ed.), *Great Issues in American History*, vol. I, Vintage Books, New York, 1958, p. 71.

31. „The Constitution of the United States", în Richard Hofstadter (ed.), p. 89.

32. Morton White, *The Philosophy of the American Revolution*, Oxford University Press, New York, 1978, pp. 94-95.

33. Vezi Arnaud Leavelle, „James Wilson and the Relation of the Scottish Metaphysics to the American Political Thought", în *Political Science Quarterly*, vol. 57, 1942, p. 399.

34. Morton White, op.cit., p. 70.

35. Vezi Donald N. Koster, *Transcendentalism in America*, Twayne Publishers, A Division of G.K. Hall – Co., Boston, 1975, pp.8 şi următoarea.

36. Vezi Arthur M. Schlessinger Jr., „Jacksonian Democracy and Literature", în George Whicher (ed.), *The Transcendentalist Revolt*, D.C. Heath and Company Lexington, Massachusetts, 1968.

37. Vezi Rene Wellek, „Emerson and the German Philosophy", în *New England Quarterly*, vol. 16, March 1943, p. 47.

38. Morton White, op. cit., pp. 111-112.

39. Merle Curti, op. cit., p. 48.

40. Arthur Alphonse Ekirch, *The Idea of Progress in America 1815-1860*, Columbia University Press, New York, 1944, p. 36.

41. Max H. Fisch, „The Classical Period in American Philosophy", în Max H. Fisch (ed.), *Classic American Philosophers. Peirce, James, Royce, Santayana, Dewey, Whitehead*, Appleton – Century – Crafts, Inc.,New York, 1951, p. 1.

42. Ibidem, p. 25.

43. Ibidem, p. 36.

44. Richard M. Huber, *The American Idea of Success*, McGraw Hill Book Company, New York, 1971, p. 10.

45. Ibidem, p. 34.

46. Ibidem, p. 97.

47. Ibidem, p. 425.

RALPH WALDO EMERSON
(1803 -1882)

Opera lui Emerson a fost locul de intersecție al multor curente din viața culturală americană, dar, mai ales, punctul de plecare al unor inițiative de gândire caracteristice filosofiei americane, o adevărată cotitură în evoluția acesteia. S-a spus, pe drept, că „ *oarecum prea poetic și prea indisciplinat pentru a fi un bun filosof, el a fost în prea mare măsură filosof și preot pentru a fi doar un poet. Talentele sale au fost combinate în eseuri poetice și, mai puțin des, în poeme filosofice. Cu această combinație de talente, Emerson a devenit unul din cei mai mari eseiști în istoria americană*"[1].

Ideile filosofice ale lui Emerson țin de transcendentalismul profilat în Massachusetts de un grup literar atașat democrației jacksoniene. Multe astfel de grupuri și personalități literare – între care James Fenimore Cooper, Nathaniel Hawthorne, Walt Whitman, Washington Irving – au aderat repede la apelul lansat de partidul președintelui Jackson de a se asuma democrația pe linia exprimării neîngrădite a persoanei umane și de a combate uniformitatea la care democrația poate încuraja, provocând „tirania opiniei" și, treptat, „puterea banilor" și „pericolul demagogiei". Transcendentalismul a fost forma filosofică pe care a îmbrăcat-o „revolta împotriva mâinii moarte a lui John Locke în politică". *„Ambii, democratul și transcendentalistul au fost de acord în afirmarea dreptului minții libere împotriva pretențiilor trecutului sau ale instituțiilor. Ambii au împărtășit o credință vie în integritatea și perfectibilitatea omului. Ambii au proclamat încrederea în sine. Ambii au detestat grupurile speciale care pretindeau să medieze între omul simplu și adevăr. Ambilor le-a plăcut să planteze individualitatea direct în instinctele sale și să o facă responsabilă numai față de sine și față de Dumnezeu*"[2].

Emerson provenea din familia unui pastor unitarian. El s-a familiarizat în cursul unor studii la Harvard cu filosofia lui John Locke și cu filosofia scoțiană a „simțului comun" (*common sense*) și a îmbrățișat, la început, cariera pastorală. Interesat mai cu seamă de trăirea în virtute morală, el a aprofundat problematica „sinelui" (*self*), ale cărui origini le-a identificat în „Ființa Infinită" (*The Infinite Being*). În cursul unei călătorii în Europa, în 1832, sub impresia celebrei Jardin des Plantes din Paris, se convinge de unitatea ființelor vii, iar în urma întâlnirii cu Coleridge și a contactelor cu Carlyle se atașează explicit transcendentalismului. Revenit în America, în 1836, el publică *Nature*, manifestul teoretic al transcendentalismului, susține conferințe și capătă reputația de spirit original. Emerson interpretează cuvintele poeților drept

expresii ale miracolului creației. În 1857 el prezintă la Harvard celebra conferință „The American Scholar", care a fost considerată drept „Declarația de Independență Intelectuală a Americii" (Holmes). Două volume, *Essays* (1841) și *Essays. Second Series* (1844), îl plasează în fruntea vieții intelectuale americane a timpului. Volumul *Poems* (1847), apoi eseurile reunite în *Representative Men* (1850), însemnările din *English Traits* (1856), volumele *The Conduct of Life* (1860) și *Society and Solitude* (1870) i-au consolidat profilul și prestigiul. Treptat, în gândirea sa se întâlnesc ideea romantică a formei organice, transcendentalismul, neoplatonismul, mistica lui Jakob Böhme, Emanuel Swedenborg, înțelepciunea indică, pe fondul unui interes constant pentru „sine", ce îl păstrează pe Emerson în tradițiile puritanismului.

Viziunea filosofică a lui Emerson este organizată în jurul câtorva termeni. Termenul central este „încrederea în sine" (*self-reliance*), prin care Emerson pune existența omului în funcție de gândirea (*mind*) sa, plecând de la identificarea esenței omului cu ideea și voința sa și, pe un plan mai adânc, de la interpretarea spiritului omului drept, întruchipare a spiritului divin. El considera „încrederea în sine" și asumarea responsabilității individuale drept calea emancipării în raport cu instituțiile și bunurile materiale. Iar această afirmare o așează în forma simțului puritan al datoriei morale, pe care o preia în termenii legii morale kantiene.

S-a observat foarte bine că Emerson a încheiat „preistoria pragmatismului" american nu numai pentru că prefigurează temele majore (putere, provocare, personalitate) și motivele cruciale (optimism, moralism, individualism) ale perioadei următoare, ci și pentru că Emerson creează un stil al criticismului cultural care părăsește filosofia modernă și desfășoară un set de strategii retorice care încearcă atât să legitimeze cât și să critice America. Acest criticism cultural „situează proiectul său înăuntrul și printre elementele rafinate și reformiste ale clasei mijlocii – clasa ce se naște și se extinde ca agent istoric al religiei americane[3]. Ilustrăm această foarte nimerită caracterizare prezentând, în traducere, eseul „Încrederea în sine" (*Self-Reliance*) al lui Emerson.

A.M.

1. Paul K. Conkin, *Puritans and Pragmatists. Eight Eminent American Thinkers*, Dodd, Mead & Company, New York, Toronto, 1968.

2. Arthur M. Schlesinger, *The Age of Jackson*, Little, Brown & Company, 1945

3. Cornel West, *The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism*, The University of Wisconsin Press, 1989

ÎNCREDEREA ÎN SINE*

„Ne te quaesiveris extra"**

Omul sie-şi este stea; sufletul ce poate
Face ca un om cinstit să fie şi perfect
Va porunci luminii, influenţei, sorţii;
Nimic nu-i pentru el prea grabnic sau târziu
Faptele ne sunt îngeri, buni sau răi,
Fatale umbre care ne urmează.

Epilog la *Soarta omului cinstit* de Beaumont şi Fletcher

Abandonează pruncul pe o stâncă,
Din ţâţa de lupoaică dă-i să sugă,
Ierneze ca şi vulpea şi ca şoimul,
Puterea şi iuţeala fie-i membre.

Zilele trecute am citit nişte stihuri compuse de un pictor eminent, versuri originale şi deloc convenţionale. Oricare ar fi subiectul, în astfel de stihuri sufletul descifrează întotdeauna o admonitiune. Sentimentul pe care ţi-l inculcă este cu mult mai preţios decât orice idee pe care ar conţine-o. A da crezare propriei tale gândiri, a fi convins că ceea ce este adevărat pentru tine, în adâncul inimii tale, este de asemenea adevărat pentru toţi ceilalţi oameni – iată ce înseamnă geniul. Rosteşte-ţi convingerea intimă cu voce tare şi ea va deveni sensul universal; pentru că, la vremea sorocită, gândurile cele mai intime vor deveni cele mai publice, iar primul nostru gând ne va fi returnat de trâmbiţele Judecăţii de Apoi. Deşi glasul minţii este familiar fiecăruia, cel mai înalt merit pe care îl atribuim lui Moise, Platon şi Milton, este acela că nu au ţinut seama de cărţi şi tradiţii, ci au rostit nu ceea ce gândeau oamenii, ci propriile lor cugetări. E bine ca omul să înveţe să *identifice* şi să contempleze acea lucire de lumină

* Traducerea s-a făcut după Ralph Waldo Emerson, „Self-Reliance", în *The Complete Essays and Other Writings of Ralph Waldo Emerson*, The Modern Library, New York, 1940, pp. 145-169.

** „Nu căuta lucrurile în afara ta." (în lb. latină, în original)

ce-i străfulgerează mintea, venind dinăuntru, iar nu strălucirea firmamentului de *poeți* și înțelepți.

Dar el își alungă gândul fără a-i acorda nici o atenție, pentru că este al său. În orice operă genială ne recunoaștem propriile gânduri repudiate; ele se întorc la noi cu o anumită maiestuozitate înstrăinată. Marile opere de artă nu ne pot da o lecție care să ne afecteze mai mult decât aceasta. Ele ne învață să ascultăm de impresia noastră spontană cu o voioasă inflexibilitate, mai ales atunci când tot corul vocilor ne îndeamnă să procedăm invers. Altfel, mâine, un necunoscut va spune, cu autoritatea simțului comun, exact ceea ce am gândit și am simțit noi astăzi, și, ruşinați, vom fi siliți să împrumutăm propria noastră opinie de la altcineva.

În educația fiecăruia există un moment când ajunge să se convingă că invidia înseamnă ignoranță; că imitația înseamnă sinucidere; că, spre bine sau spre rău, trebuie să se ia pe sine însuși ca medicament; că, deși binele umple întregul univers, nu se va bucura de nici o singură boabă de grâu hrănitoare, altfel decât prin truda sa proprie, pe acel pogon de pământ pe care-i este hărăzit să-l cultive. Forța zăvorâtă în el este nouă în natură și nimeni în afara sa nu știe de ce anume este în stare, ba nici măcar el nu știe până nu încearcă. Nu este lipsit de semnificație faptul că un chip, un caracter, un lucru îl impresionează profund, pe când altele, deloc. Această sculptură în memorie nu e lipsită de armonie prestabilită.

Ochiul a fost amplasat acolo unde este posibil să cadă o rază, ca să poată depune mărturie despre acea rază anume. Noi nu ne exprimăm decât pe jumătate, ruşinându-ne de ideea divină reprezentată de fiecare dintre noi. Putem avea încredere că este proporționată și creatoare de lucruri bune, dacă este distribuită cinstit, dar Dumnezeu nu va permite laşilor să-i facă opera cunoscută. Omul se simte uşurat și bucuros când și-a pus tot sufletul în munca lui, întrecându-se pe sine; dar cele spuse sau făcute în alt chip nu-i vor aduce tihnă. Este o mântuire ce nu mântuieşte. În această încercare este părăsit de geniu; nici o muză nu-l mai agrează; nici urmă de invenție sau de speranță.

Încrede-te în tine însuți; orice inimă se înfioară la vibrarea acestei coarde de oțel. Acceptă locul hărăzit ție de pronia cerească, acceptă societatea contemporanilor tăi, conexiunea evenimentelor.

Marile personalităţi au procedat întotdeauna astfel, încredinţându-se, ca nişte copii, geniului vârstei lor, arătându-se conştienţi de faptul că în inima lor s-a aşezat lucrul cel vrednic de încredere totală, care, răspândit în toată fiinţa, acţionează prin intermediul mâinilor lor. Iar acum noi suntem oameni şi trebuie să acceptăm cu cea mai mare seninătate aceeaşi soartă transcendentă; nu suntem copii nevârstnici sau invalizi trăitori într-un colţişor protejat, nici nevrednici ce şi-au luat picioarele la spinare, fugind de revoluţie, ci călăuze, mântuitori şi binefăcători care ascultă de Atotputernicul efort şi avansează asupra Haosului şi Beznei.

Ce frumoase oracole ne pune la dispoziţie Natura în legătură cu acest text, în chipurile şi comportamentul copiilor, sugarilor ba chiar şi al dobitoacelor! Aceştia nu au parte de o minte divizată şi rebelă, de neîncrederea, faţă de sentiment, stârnită de ceea ce a calculat aritmetica noastră, că forţa şi sensul său se opun scopului nostru.

Minţile fiindu-le întregi, ochiul le este, deocamdată, nesubjugat, iar atunci când îi privim în ochi suntem deconcertaţi.

Copilăria nu se conformează nimănui, toţi se conformează ei; prin urmare, în mod obişnuit, un singur ţânc dă de lucru la patru sau cinci adulţi care flecăresc şi se prostesc în jurul lui.

În aceeaşi măsură Dumnezeu a înarmat şi tinereţea şi pubertatea şi bărbăţia cu picanterie şi farmec, făcându-le graţioase şi demne de invidie, împiedicându-ne să trecem peste doleanţele lor, dacă sunt rostite cu fermitate. Să nu credeţi că nu există putere într-un copil, numai fiindcă nu ne poate agrăi. Ascultaţi! Din camera vecină glasul îi răsună cu destulă forţă şi limpezime. Cu cei de vârsta lui se pare că ştie cum să vorbească. Fie că este timid sau obraznic, se va pricepe să ne facă pe noi, cei mai vârstnici, să ne simţim de prisos.

În nepăsarea băieţilor care ştiu că au masa asigurată şi care, asemenea unui aristocrat, disprețuiesc ideea de a întreprinde sau a spune ceva doar pentru a face cuiva pe plac, regăsim atitudinea sănătoasă a rasei umane.

Un flăcău este, într-un salon, ceea ce este stalul pentru un teatru; independent, fără responsabilitate, pândind din colţişorul său persoanele şi întâmplările ce-i trec prin faţă, el încearcă să le califice după merit, în maniera sumară, expeditivă, a băieţilor, drept bune, rele, interesante, caraghioase, elocvente, buclucaşe. Nu-şi pune nici o clipă

problema consecinţelor sau pe aceea a intereselor; emite verdicte autentice, independente. Tu trebuie să te pui bine cu el, nu el cu tine. Dar respectivul nu este, ca să spunem aşa, întemniţat de propria sa conştiinţă. De cum va vorbi sau va acţiona, o singură dată, cu un oarecare *éclat*, va deveni o persoană angajată, urmărită de simpatia sau ura sutelor de oameni, de ale căror sentimente va trebui de-acum să ţină seama. Pentru aşa ceva nu există un râu Lethe! O, dacă şi-ar putea redobândi neatârnarea! Acela care este în stare să evite, în acest mod, toate jurămintele şi, după ce a observat, poate să-şi reia observaţia, de pe aceeaşi poziţie de inocenţă neafectată, nepărtinitoare, nestânjenită, neînfricoşată – acela trebuie că e întotdeauna formidabil! El se va pronunţa asupra tuturor celor ce se întâmplă, iar părerile lui, considerate a fi nu particulare, ci necesare, se vor implânta ca nişte săgeţi în inimile oamenilor, vârând în ei spaime.

Acestea sunt vocile auzite de noi în singurătate, dar care, pe măsură ce intrăm în lume, devin din ce în ce mai slabe şi mai greu de auzit. Pretutindeni societatea conspiră împotriva bărbăţiei fiecăruia dintre membrii ei. Societatea este un fel de companie pe acţiuni, în cadrul căreia, pentru a pune pâine mai albă pe masa fiecărui acţionar, membrii cad de acord să sacrifice libertatea şi cultura meseanului. Cea mai căutată virtute este conformismul. Încrederea în sine este contrariul acestuia. Conformismul nu iubeşte realităţi şi creatori, ci doar nume şi obiceiuri.

Acela care doreşte să fie om trebuie să fie un nonconformist. Cel care doreşte să dobândească laurii nemuririi să nu se împiedice de numele binelui, ci să cerceteze el însuşi, până se convinge că despre bine este vorba. În ultimă instanţă, nimic nu este sacru, în afară de integritatea spiritului tău. Iartă-te pe tine însuţi şi lumea întreagă îţi va da sufragiul. Ţin minte ce răspuns mi s-a sugerat, în copilărie, să dau unui preţuit catihet, care dorea neapărat să mă convertească la dragile şi bunele doctrine ale bisericii. La întrebarea mea: „Ce mă priveşte pe mine sacralitatea tradiţiilor, dacă trăirile mele sunt în totalitatea lor interioare?", el a răspuns: „Dar este posibil ca aceste impulsuri să provină de jos, iar nu de sus". Am spus: „Mie nu mi se pare că ar fi aşa, dar, dacă sunt copilul Diavolului, atunci voi trăi cum cere Diavolul". Nici o lege nu poate fi sfântă pentru mine, în afară de aceea a propriei mele naturi. Binele şi răul nu sunt decât nume, uşor de

transpus de aici, dincolo; singurul lucru drept este acela care i se potriveşte constituţiei mele; singurul lucru greşit, acela ce i se împotriveşte.

În faţa tuturor adversităţilor, un om adevărat trebuie să se poarte ca şi cum totul, în afară de el, ar fi cunoscut şi trecător. Mi-e şi ruşine să mă gândesc ce uşor capitulăm în faţa însemnelor puterii şi a titlurilor, în faţa societăţilor numeroase şi a instituţiilor defuncte. Orice individ decent, cu vorbirea bine articulată, mă impresionează şi mă înrâureşte mai mult decât s-ar cuveni. Ar trebui să mă ţin drept, să fiu vioi şi în orice împrejurare să rostesc neîmblânzitul adevăr. Dacă maliţiozitatea şi vanitatea îmbracă livreaua Filantropiei, să le lăsăm în voia Domnului? Dacă un bigot înfuriat se consacră generoasei cauze a aboliţionismului şi vine la mine cu ultimele noutăţi din Barbados, de ce să nu-i spun: „Du-te şi iubeşte-ţi copilul; iubeşte-l pe cel ce despică lemne în curtea ta; fii bun la suflet şi modest; ai atâta mărinimie; şi nu-ţi mai spoi ambiţia dură, negeneroasă, cu această compasiune incredibilă pentru nişte oameni de culoare aflaţi la o mie de mile depărtare. Iubirea pentru ceea ce este departe este doar pizmă la tine acasă". O astfel de întâmpinare ar fi dură şi nepoliticoasă, dar adevărul este mai frumos decât iubirea prefăcută. Bunătatea ta se cuvine să aibă un tăiş – altminteri ea nu există. Doctrina urii trebuie predicată, ca o contracarare a doctrinei iubirii, atunci când cea de a doua scânceşte şi se vaită. La chemarea geniului, nu-mi mai cunosc tatăl şi mama, nici soţia sau fratele. N-aş pregeta să scriu pe pragul de sus al uşii: *Capriciu.* Sper ca în cele din urmă să se dovedească a fi mai mult decât un capriciu, dar nu putem irosi o zi întreagă dând explicaţii. Nu-mi cereţi să dau socoteală de ce caut tovărăşia cuiva, sau de ce o resping. Nici nu-mi reamintiţi, cum a făcut-o astăzi un om de treabă, de obligaţia ce-mi incumbă de a ameliora viaţa tuturor săracilor. Sunt oare săracii mei? Te anunţ, filantropule neghiob, că-mi pare rău după fiecare dolar, după fiecare monedă de zece sau de un cent pe care o dăruiesc unor oameni ce nu-mi aparţin şi al cărora nu sunt. Există o categorie de persoane ce au, graţie afinităţilor spirituale, puterea de a mă cumpăra sau vinde; pentru aceştia, dacă e nevoie, mă duc şi la închisoare; nu şi pentru feluritele dumitale opere de caritate populară, pentru educarea proştilor la colegii, pentru construirea sălilor de şedinţe, cum s-au ridicat multe, în zadar, pentru banii daţi pomană

nerozilor, pentru miile de Societăți de Ajutorare; deși mărturisesc, rușinat, că uneori mă înmoi și dau dolarul, este un dolar păcătos, pe care voi avea cu timpul tăria să-l păstrez pentru mine.

Părerea generală este că virtuțile sunt o excepție, ele nu constituie regula. Există *omul* și virtuțile sale. Oamenii îndeplinesc ceea ce se numește o faptă bună, un act de curaj sau un gest de caritate, așa cum ar plăti o amendă ca să-și ispășească vina de a se fi sustras zilnic de la paradă. Muncile lor sunt prestate ca un fel de scuză sau justificare a existenței lor în lume – tot așa cum invalizii sau cei cu mințile rătăcite plătesc în plus pentru îngrijire. Virtuțile lor sunt ispășiri. Eu nu doresc să ispășesc, ci să trăiesc. Viața mi-a fost dată pentru a fi trăită, iar nu pentru a deveni un spectacol. Decât să fie strălucitoare și nesigură, prefer să se situeze pe un plan interior, dar să rămână autentică și egală cu sine. Doresc să fie temeinică și blândă, să nu trebuiască să i se aplice nici un regim, nici o luare de sânge. Eu cer dovezi peremptorii că ești un om; resping, însă, acest apel al omului la acțiunile sale. Sunt conștient că pentru mine nu contează dacă îndeplinesc sau nu acțiunile socotite excelente. Nu consimt să plătesc pentru un privilegiu, când de fapt e vorba de dreptul meu natural. Eu exist cu adevărat, oricât de puține și neînsemnate ar fi înzestrările mele, și nu am nevoie de nici o mărturie indirectă pentru propria-mi certitudine sau pentru aceea a semenilor mei.

Mă preocupă doar ceea ce trebuie să fac, nu și ce gândesc oamenii. Regula aceasta, la fel de dificilă în viața practică ca și în cea intelectuală, ne poate servi ca distincție generală între măreție și mediocritate. Este cu atât mai greu, cu cât se vor găsi întotdeauna oameni care să creadă că știu ce datorie ai, mai bine decât o cunoști tu însuți. Nimic mai ușor pe lume decât să trăiești în armonie cu opinia semenilor; dar omul cu adevărat mare este acela care, în mijlocul mulțimii, își păstrează, cu perfectă gentilețe, independența caracteristică solitudinii.

Obiecția ce trebuie adusă conformării față de uzanțele devenite pentru tine moarte este că ea îți sleiește puterea. Te face să-ți irosești timpul și șterge contururile impresiei produse de caracterul tău. De contribui la menținerea în viață a unei biserici fără enoriași, sau a unei societăți pentru răspândirea cuvântului Bibliei moarte, de votezi cu majoritatea, pentru guvern sau împotriva lui, de întinzi masă mare

pentru oricine, ca o gospodină oarecare – atunci, îndărătul acestor paravane îmi va fi greu să ghicesc precis cine eşti şi, vezi bine, tot atâta forţă îi va lipsi vieţii tale autentice. Vezi-ţi însă de treaba ta, şi atunci te voi cunoaşte. Fă-ţi datoria şi vei prinde puteri. Fiecare om trebuie să fie conştient că jocul de-a conformismul e un fel de baba-oarba. Dacă-ţi cunosc secta, îţi voi cunoaşte cu anticipaţie argumentele. Îl aud pe un predicator anunţând că va rosti un text având ca subiect utilitatea uneia dintre instituţiile bisericii căreia îi aparţine. Nu voi şti oare de la bun început că nu are cum să rostească un cuvânt nou, spontan? Nu voi şti oare că în pofida ostentaţiei cu care se preface că examinează fundamentarea instituţiei respective, de fapt nu examinează nimic? Nu voi şti că a făcut legământ cu sine însuşi să nu cerceteze decât o singură latură, şi anume pe cea permisă, iar nu ca om, ci ca preot paroh? El este un avocat plătit, iar poza sa de om care pledează nu este decât o găunoasă afectare. Ei bine, majoritatea oamenilor s-au legat la ochi cu o basma sau alta, ataşându-se unui consens sau altuia. Acest conformism nu-i face neautentici doar prin câteva amănunte, autori a numai câtorva minciuni, ci falşi în toate privinţele. Nici măcar adevărul lor nu este pe de-a-ntregul adevărat. Cifra doi folosită de ei nu e doiul real, patru nu e adevăratul patru, astfel că fiecare vorbă rostită de ei ne mâhneşte şi nu ştim de unde să începem să-i corectăm. Natura, între timp, nu întârzie să ne echipeze cu livreaua partidei la care aderăm. Ajungem să arborăm aceeaşi expresie a feţei, aceeaşi ţinută şi, încetul cu încetul, să dobândim cea mai placidă înfăţişare de asin. Mai presus de toate, există o anumită experienţă umilitoare, care îşi pune fără greş pecetea distrugătoare şi pe istoria generală: mă refer la „faţa stupidă a laudei", la zâmbetul forţat afişat de noi în grupurile în care nu ne simţim în largul nostru, ca răspuns la o conversaţie ce nu ne interesează. Nefiind puşi în mişcare în chip spontan, ci printr-un josnic, nedorit efort de voinţă, muşchii se contractă pe conturul feţei, producând o senzaţie extrem de dezagreabilă.

Pentru nonconformismul tău, lumea te va şfichiui cu biciul supărării. Iată de ce orice om trebuie să ştie ce semnificaţie are o mutră acră. Martorii îi aruncă priviri piezişe pe stradă sau în salonul unui prieten. Dacă această aversiune şi-ar avea izvorul într-un dispreţ şi o rezistenţă asemănătoare cu ale sale, ar avea de ce să se ducă acasă cu

tristețea zugrăvită pe față; dar mutrele acre ale celor din mulțime, ca și fețele lor amabile, nu au o cauză profundă, ci se schimbă mereu, după cum bate vântul sau la comanda unei gazete. Cu toate acestea, ostilitatea mulțimii este mai redutabilă decât cea a senatului sau a colegiului. Unui om dârz, umblat prin lume, îi este destul de ușor să zăgăzuiască mânia cercurilor educate. Furia lor este decentă și profundă, întrucât ei sunt timizi, fiind la rândul lor extrem de vulnerabili. Dar când furiei lor feminine i se adaugă indignarea populației, când sunt stârniți ignoranții și săracii, când forța brută, lipsită de inteligență care zace în străfundul societății e pusă să mârâie și să secere, atunci este nevoie de obișnuința mărinimiei și de întăritorul religiei pentru a trata dumnezeiește situația, ca pe un fleac ce nu te poate îngrijora.

Cealaltă teroare care, înspăimântându-ne, ne face să ne pierdem încrederea în sine este consecvența noastră; respectul plătit faptelor sau vorbelor noastre din trecut, fiindcă ochii celorlalți oameni nu posedă alte coordonate prin care să ne calculeze orbita, decât acțiunile noastre trecute, și ne ferim să-i dezamăgim.

Dar la ce bun să-ți ții capul sus? De ce să târăști după tine cadavrul memoriei, numai ca să nu contrazici ceea ce ai spus, aici sau aiurea, în public? Să spunem că te contrazici; și ce dacă? Se pare că una dintre regulile înțelepciunii este să nu te bizui niciodată numai pe amintire, nici chiar în actele de pură memorie, ci să faci în așa fel încât trecutul să fie judecat de prezentul cel cu o mie de ochi și să trăiești mereu câte o zi nouă. În metafizica ta, i-ai negat Divinității orice personalitate, dar atunci când vin cucernicele mișcări ale sufletului, lasă-ți viața în voia lor cu inima împăcată, deși ele îl vor îmbrăca pe Dumnezeu în formă și culoare. Lasă teoria deoparte, cum și-a abandonat Iosif mantia în mâinile târfei, și rupe-o la fugă.

Consecvența prostească este, de fapt, un Michiduță al spiritelor mici, adorat de oamenii de stat, de filosofii și clericii mediocri. Un suflet mare nu are, pur și simplu, cum să folosească această consecvență. La fel de bine s-ar putea concentra asupra propriei sale umbre proiectate pe un zid. Spune, cu vorba răspicată, exact ceea ce crezi acum, iar mâine rostește la fel de răspicat ceea ce vei crede mâine, chiar dacă vei contrazice tot ceea ce ai afirmat astăzi – „A, dar atunci e sigur că voi fi înțeles greșit? „– Dar este oare atât de rău să fii

înțeles greșit?" Pitagora n-a fost înțeles corect, nici Socrate, nici Iisus, nici Luther, nici Copernic, Galileu sau Newton, de fapt nici un spirit pur și înțelept din câte s-au întrupat vreodată. A fi mare înseamnă a fi neînțeles.

Presupun că nimeni nu-și poate violenta propria sa fire. Impulsurile voinței vor fi, toate, uniformizate de legea naturii omului, așa cum diferențele de altitudine din Alpi și Himalaia devin nesemnificative când se înscriu în curbura planetei. Nici cum îl măsori și cum îl pui la încercare pe fiecare nu are importanță. Caracterul omului e ca un acrostih, sau strofă alexandrină: îți va spune unul și același lucru, fie că-l citești normal, de-a-ndoaselea sau de-a curmezișul. Îngăduiți-mi ca, în această viață plăcută și pioasă pe care mi-a hărăzit-o Dumnezeu în mijlocul codrului, să-mi notez, zi de zi, gândurile oneste, fără a privi înainte sau înapoi, și nu mă îndoiesc deloc că vor fi simetrice, chiar dacă nu caut neapărat să fie și nu le înțeleg astfel. Cartea mea va trebui să aibă miros de pin și să vibreze de bâzâitul insectelor. Și rândunica de pe pervazul meu va trebui să-și împletească paiul din cioc în urzeala mea. Trecem drept ceea ce suntem. Caracterul ne instruiește, neținând seama de voința noastră. Oamenii își închipuie că-și dezvăluie virtuțile sau viciile numai prin gesturi înfăptuite în public, ei nu văd că virtutea sau viciul răsuflă din ei în fiecare clipă.

Oricât de variate ar fi acțiunile, va exista o potrivire, astfel încât fiecare la timpul ei ni se va părea onestă și firească. Fiindcă acțiunile pornite din aceeași voință, oricât de neasemănătoare la prima vedere, vor coexista armonios. Privite de la distanță, de la o înălțime oarecare a gândului, diferențele se vor estompa. O unică tendință le uniformizează. Călătoria celei mai agile corăbii nu-i decât un zig-zag format din sute de schimbări ale cursului. Observă linia de la o depărtare suficient de mare și ea se va netezi într-o tendință medie. Acțiunea ta autentică se va explica pe sine însăși și va explica și alte acțiuni autentice ale tale. Pe când conformismul tău nu explică nimic. Acționează de unul singur, și ceea ce ai întreprins deja astfel va justifica fapta ta de acum. Măreția se adresează viitorului. Dacă pot avea astăzi suficientă tărie ca să procedez așa cum socotesc eu de cuviință, nesinchisindu-mă de martori, înseamnă că anterior am înfăptuit suficiente lucruri bune, care mă apără acum. Fie ce-o fi, îndeplinește acum ceea ce este necesar. Disprețuiește totdeauna aparențele și vei izbândi

de fiecare dată. Forța de caracter este cumulativă. Toate zilele trecute ale virtuții își vor transfera sănătatea zilei acesteia. În ce constă măreția eroilor din Senat sau de pe câmpul de bătălie, care ne umple imaginația? În conștiința că au în spate un lung șir de zile glorioase și de victorii. Acestea îl scaldă într-un fascicol de lumină pe înfăptuitorul ce înaintează. Este însoțit de o vizibilă escortă de îngeri. Iată ce pune tunetul în glasul lui Chatham, demnitatea în ținuta lui Washington, viziunea Americii în ochiul lui Adams. Venerăm onoarea pentru că nu este o efemeridă. Va rămâne de-a pururi o virtute străbună. O venerăm azi fiindcă nu s-a născut azi. O iubim și aducem prinos de slavă fiindcă nu este o capcană pentru iubirea și adorarea noastră, ci depinde numai de sine, este autoderivată și, prin urmare, are o descendență veche și pură, chiar dacă aceasta se manifestă la o persoană tânără.

Sper ca în zilele acestea să fi auzit pentru ultima oară cuvintele „conformism" și „consecvență". Fie ca de acum încolo aceste vorbe să fie trecute la index și să devină ridicole. Să auzim, în locul gongului ce ne invită la masă, fluierul ce ne cheamă la o viață spontană. Să nu mai facem temenele, să nu ne mai scuzăm. Un om de vază va veni la mine la masă. Nu doresc să-i intru în grații; doresc ca el să vrea să-mi facă mie plăcere. Voi întruchipa în fața lui umanitatea și, deși o voi reprezenta cu blândețe, îi voi arăta fața ei adevărată. Să sfidăm și să punem la punct mediocritatea mieroasă și suficiența murdară ale vremii, să aruncăm în obrazul obiceiurilor, negoțului și autorităților faptul ce rezultă din întreaga istorie, anume că există un mare și responsabil Gânditor și Actor care pune osul pretutindeni unde lucrează omul; că un om adevărat nu aparține nici unui timp sau loc, ci este el însuși esența lucrurilor. Acolo unde este el, se află și natura. El te măsoară pe tine, măsoară toți oamenii, toate evenimentele. În mod normal, orice membru al societății ne aminteşte de altceva, sau de o altă persoană. Caracterul, realitatea, nu-ți amintesc de nimic altceva – se substituie întregii creații. Omul trebuie să însemne atât de mult, încât toate circumstanțele să devină irelevante. Orice om adevărat este o cauză, o țară și o epocă; pentru a-și împlini destinul are nevoie de spații, numere și timpuri infinite, iar posteritatea pare că-l urmează, ca o suită de discipoli. Se naște un om numit Cezar, iar după nașterea lui, timp de câteva secole, există un Imperiu Roman. Se naște Christos și milioane de suflete se înalță și se sprijină pe geniul lui, în așa măsură

încât el se confundă cu ceea ce este virtuos şi posibil în om. Orice instituţie este prelungirea umbrei unui om: monahismul este al schimnicului Anton, Reforma este a lui Luther, quakerismul, al lui Fox, metodismul, al lui Weeley, abolţionismul, al lui Clarkson; Milton l-a numit pe Scipio „apogeul Romei", şi toată istoria se rezumă foarte uşor prin vieţile câtorva persoane impunătoare şi dedicate.

Aşadar, omul trebuie să-şi cunoască valoarea şi să se înalţe deasupra tuturor lucrurilor. Nu trebuie să stea la pândă sau să fure, să umble încruntat de colo, colo, cu aerul unui copil găsit, al unui bastard sau al unui nechemat în lumea care, de fapt, pentru el există. Dar omul de pe stradă, negăsind în sine însuşi nici o valoare comparabilă cu energia ce a înălţat un turn sau a sculptat un zeu de marmură, se simte neînsemnat când le admiră. Un palat, o statuie, o carte preţioasă au pentru el ceva straniu şi impunător, ca un atelaj viu colorat, şi par a-i spune: „Dumneavoastră, domnule, cine mai sunteţi?" Şi totuşi acestea toate îi aparţin, îi cerşesc atenţia, petiţionează facultăţile sale să se activeze şi să şi le însuşească. Tabloul aşteaptă verdictul meu; nu el este acela care îmi dă ordine, ci eu trebuie să rezolv pretenţia sa la laude. Povestea din popor despre beţivul care a fost cules, beat mort, de pe uliţă, dus în palatul ducelui, spălat, îmbrăcat şi culcat în patul ducelui şi care, la trezire, fu tratat cu toată ceremonia protocolară cuvenită ducelui, dându-i-se asigurări că fusese victima unei rătăciri, îşi datorează popularitatea faptului că simbolizează atât de perfect condiţia omului, care este în lume un soi de beţiv, dar din când în când se trezeşte, face uz de raţiune şi se preschimbă într-un prinţ adevărat.

Lecturile noastre sunt cerşetoreşti şi sicofantice. În domeniul istoriei, imaginaţia ne joacă feste.

Regalitatea şi aristocraţia, puterea şi moşia zămislesc un vocabular mai impresionant decât anonimii John şi Eduard, decât o casă mică şi munca unei zile oarecare; dar lucrurile vieţii sunt aceleaşi pentru ambele categorii; totalul amândurora este acelaşi. De ce atâta deferenţă faţă de Alfred, Scanderbeg şi Gustav? Să spunem că ar fi virtuoşi; oare au epuizat ei virtutea? Astăzi, tot atât depinde de fapta îndeplinită de tine în anonimat, cât a depins de gesturile publice, devenite celebre, ale celor de mai sus. Când anonimii vor lucra cu vederi originale, strălucirea se va muta de pe acţiunile regilor pe acelea ale indivizilor.

Omenirea a fost educată de regii ei, care au magnetizat ochii naţiunilor într-o foarte mare măsură. De la simbolul acesta colosal, ea a învăţat politeţea pe care orice om i-o datorează semenului său. Loialitatea voioasă cu care, pretutindeni, oamenii au permis regilor, nobililor, proprietarilor să trăiască printre ei cu legea lor proprie, să-şi confecţioneze propria lor ierarhie a oamenilor şi lucrurilor şi să o răstoarne pe a celorlalţi cu capul în jos, să-şi achite datoriile nu cu bani, ci cu onoruri, să reprezinte legea prin însăşi persoana lor, a fost hieroglifa prin care şi-au semnalat, confuz, cunoaşterea propriului drept, a propriei conştiinţe, apanajul oricărei fiinţe omeneşti.

Magnetismul exercitat de orice acţiune originală se explică atunci când ne interesăm de motivaţia încrederii în sine. Cine este custodele? Cine este eul original, pe care se poate baza încrederea universală? Care să fie natura şi puterea acelui astru care nedumereşte ştiinţa, fără paralaxă, fără elemente calculabile, care luminează cu o rază de frumuseţe până şi activităţile banale şi impure, dacă ele cuprind o cât de mică notă de independenţă? Cercetarea ne duce la acea sursă care este, simultan, esenţa geniului, a virtuţii şi a vieţii şi pe care o numim spontaneitate sau instinct. Acestei înţelepciuni primare îi spunem intuiţie, toată învăţătura ulterioară fiind numită instrucţie. Originea comună a tuturor lucrurilor rezidă în această forţă profundă, ultimul prag, dincolo de care nu se mai află nici o analiză. Căci senzaţia de existenţă ce se trezeşte în suflet în ceasurile de linişte, nu ştim cum, nu se deosebeşte de lucruri, de spaţiu, de lumină, de timp, de om, ci este una cu ele toate şi provine, evident, din aceeaşi sursă din care purcede viaţa şi fiinţa acestora. Mai întâi ne împărtăşim din viaţa prin care există lucrurile, iar mai apoi le vedem ca apariţii în natură, uitând că am avut o cauză comună. Acesta este izvorul acţiunii şi al gândirii. Iată deci plămânii inspiraţiei care-i dă omului înţelepciune şi pe care n-o putem nega, fără a comite păcatul de impietate şi ateism. Ne cuibărim în poala unei inteligenţe imense, ceea ce face din noi receptorii adevărului şi organe ale activităţii ei. Atunci când discernem justiţia, când distingem adevărul, nu facem nimic cu noi înşine, ci doar deschidem calea pentru razele acestei inteligenţe. Dacă ne punem întrebarea de unde provine ea, de vom încerca să iscodim sufletul ce o generează, atunci toată filosofia noastră este greşită. Nu putem determina decât prezenţa sau absenţa ei. Orice om face deosebirea dintre

acțiunile voluntare ale spiritului său și percepțiile involuntare și știe că trebuie să aibă încredere deplină în percepțiile sale involuntare. Poate să greșească atunci când le exprimă, însă el știe că așa sunt aceste lucruri, indisputabile, ca ziua și noaptea. Acțiunile și realizările mele voluntare sunt trecătoare; reveria cea mai leneșă, emoția autentică cea mai pâlpâitoare îmi deșteaptă curiozitatea și îmi impune respect. Cei ce nu gândesc contrazic la fel de pripit expunerea de percepții ca și pe aceea de opinii, sau poate chiar și mai pripit; aceștia nu deosebesc percepția de noțiune. Își închipuie că ei pot hotărî ce anume vreau să văd. Numai că percepția nu este capricioasă, ci fatală. Dacă eu disting o anumită trăsătură, după mine o vor vedea copiii mei și cu timpul o va observa întreaga omenire – deși s-ar putea întâmpla să n-o fi văzut nimeni înaintea mea. Căci perceperea ei de către mine e și ea un fapt, ca și soarele.

Relațiile sufletului cu spiritul divin sunt atât de pure, încât a încerca să interpui ajutoare ar fi o profanare. Când Dumnezeu vorbește, el trebuie să comunice nu numai un singur lucru, ci toate lucrurile existente; vocea lui trebuie să umple universul; trebuie să împrăștie, din nucleul gândului prezent, lumina, natura, timpul și sufletele; să creeze întregul din nou și să-l actualizeze. Ori de câte ori un spirit e modest și găzduiește înțelepciunea divină, cele vechi trec, mijloacele, dascălii, textele, templele cad; înțelepciunea trăiește acum și absoarbe trecutul și viitorul în momentul prezent. Prin legătura cu ea, toate lucrurile devin sacre, în egală măsură. Toate lucrurile sunt dizolvate de cauza lor până nu rămâne decât miezul, iar minciunile neimportante și cele individuale se topesc în miracolul universal. De aceea, dacă un om pretinde că-l cunoaște pe Dumnezeu și poate vorbi de el și te poartă îndărăt la frazeologia vreunei națiuni străvechi și moleșite, din altă țară, din altă lume, nu-i da crezare. Este ghinda superioară stejarului, care reprezintă realizarea ei plenară? Este părintele superior copilului, în care și-a turnat ființa sa matură? Atunci de unde această adorare a trecutului? Secolele conspiră împotriva sănătății mentale și autorității sufletului. Timpul și spațiul nu sunt decât culori fiziologice zămislite de ochi; sufletul, însă, înseamnă lumină. Acolo unde se află el, este ziuă; acolo unde s-a aflat, este noapte; istoria este o impertinență și o injurie, dacă se pretinde a fi altceva decât o voioasă apologie, sau parabolă, a existenței și a devenirii mele.

Omul este timid şi apologetic; poziţia sa a încetat să mai fie verticală; nu mai îndrăzneşte să spună „cuget" sau „sunt", ci repetă spusele vreunui sfânt sau înţelept. În faţa firului de iarbă sau a trandafirului involt se simte ruşinat. Dar trandafirii de sub fereastra mea nu se referă la trandafirii de odinioară, sau la alţii mai buni; ei sunt ceea ce sunt, ei există acum, cu voia Domnului. Pentru ei, timp nu există. Există doar trandafirul, perfect în oricare moment al existenţei sale. Înainte să i se deschidă un mugur, i se mobilizează întreaga viaţă; viaţa nu este mai multă în floarea desfăcută; în rădăcina golaşă, ea nu e mai puţină. Natura trandafirului este satisfăcută, iar el satisface natura în fiecare moment, în mod egal. Omul, însă, amână sau se refugiază în amintiri; el nu trăieşte în prezent ci, privind în urmă, regretă trecutul; sau, nepăsător la bogăţiile ce-l înconjoară, îşi lungeşte gâtul ca să prevadă viitorul. Nu va deveni puternic şi fericit decât atunci când va trăi în armonie cu natura, în prezent, mai presus de timp.

Acest lucru ar trebui să fie de domeniul evidenţei. Cu toate acestea, priviţi ce inteligenţe puternice nu îndrăznesc nici acum să-l asculte pe Dumnezeu, decât dacă vorbeşte prin intermediul nu ştiu cărui David, sau Ieremia sau Pavel. Nu vom pune întotdeauna un preţ atât de mare pe câteva texte, pe câteva vieţi. Suntem aidoma copiilor care repetă papagaliceşte propoziţiile matroanelor şi institutorilor şi apoi, pe măsură ce cresc, ale oamenilor de talent şi caracter pe care se întâmplă să-i cunoască – rememorând cu mari eforturi cuvintele exacte pe care le-au rostit. Ulterior, când ajung la punctul de vedere al celor ce rostiseră respectivele maxime, îi înţeleg şi sunt dispuşi să se lipsească de cuvintele respective, pentru că vor fi în stare să folosească vorbe la fel de potrivite atunci când se va ivi ocazia. Dacă trăim adevărat, vom vedea adevărat. Celui puternic îi este la fel de lesne să fie puternic, pe cât îi este de uşor nevolnicului să fie slab. Când vom dobândi o percepţie nouă, vom fi bucuroşi să ne despovărăm memoria de tezaurul acumulat în ea, ca de o grămadă de gunoaie vechi. Când omul trăieşte cu Dumnezeu, vocea îi va fi dulce ca susurul unui pârâu sau foşnetul lanului de grâu.

Şi iată, în sfârşit, că cel mai mare adevăr despre acest subiect rămâne nerostit; probabil că nici nu poate fi rostit, fiindcă tot ceea ce grăim este amintirea îndepărtată a intuiţiei. Gândul prin care mă pot apropria cel mai mult de rostirea acelui adevăr este următorul. Când

binele se găseşte în preajma ta, când ai în tine însuţi viaţă, aceasta nu se întâmplă într-un mod cunoscut sau obişnuit. Nu vei observa urmele lăsate de altcineva, nu vei vedea chipul vreunui om, nu vei auzi nici un nume; calea, gândul, binele, îţi vor fi cu desăvârşire necunoscute şi noi. Exemplele şi experienţa vor fi excluse. Urmezi calea ce vine de la om, nu pe cea ce duce la el. Toate persoanele ce au trăit vreodată sunt ministranţii săi uitaţi. Atât teama, cât şi speranţa, îi sunt vasali. Până şi în nădejde există ceva josnic. Într-un moment vizionar, nu există nimic ce să poată fi numit gratitudine, nici bucurie. Sufletul, înălţat deasupra pasiunilor, zăreşte identitatea şi cauzalitatea eternă, percepe existenţa autonomă a adevărului şi a binelui şi se linişteşte văzând că totul decurge lin. Vaste spaţii geografice, Oceanul Atlantic, Mările Sudului, lungi perioade de timp, ani sau secole, nu au nici o însemnătate. Ceea ce gândesc şi simt acum a stat la temelia fiecărei stări anterioare a vieţii şi împrejurărilor, aşa cum stă la temelia momentului meu prezent, a ceea ce numim viaţă şi a ceea ce numim moarte.

Singură viaţa are importanţă, nu şi faptul de a fi trăit. În clipa repaosului, puterea încetează să mai fie. Ea rezidă în momentul tranziţiei de la trecut la o stare nouă, în traversarea golfului, în precipitarea spre un ţel. Acest fapt e cel mai inacceptabil pentru oameni: că sufletul *devine*, căci aceasta degradează iremediabil trecutul, transformă averile în sărăcie, reputaţia în ruşine, îl confundă pe cel sfânt cu un terchea-berchea, îi dă la o parte pe Iisus şi pe Iuda. De ce ne mai fudulim atunci cu încrederea în sine? În măsura în care sufletul este prezent, va exista putere, nu sub formă de încredere, ci ca agent. A vorbi despre bizuire este o modalitate mediocră de a privi lucrurile din exterior. Mai curând să vorbeşti despre ceea ce se bizuie întrucât funcţionează şi există. Cel ce este mai obedient decât mine mă stăpâneşte fără să trebuiască să ridice un deget. Eu trebuie să mă rotesc în jurul său, prin forţa gravitaţională a spiritelor. Credem că a vorbi despre o virtute eminentă este o retorică goală. Încă nu înţelegem că virtutea înseamnă înălţime, că un om sau un grup de oameni, maleabil şi permeabil faţă de principii, va trebui, prin legea naturală, să învingă şi să domine toate cetăţile, naţiunile, pe toţi regii, bogătaşii şi poeţii care nu se ridică la înălţimea lor.

Iată aşadar faptul ultim la care se ajunge foarte repede în această chestiune, ca şi în toate celelalte: unirea tuturor lucrurilor în CEL UNIC

şi etern binecuvântat. Existența de sine este atributul Cauzei Supreme şi constituie măsura binelui, prin gradul în care acesta este cuprins în toate formele inferioare. Toate lucrurile reale sunt reale în funcție de cantitatea de virtute conținută în ele. Comerțul, administrația, vânătoarea, pescuitul balenelor, războiul, elocința, influența personală o conțin în oarecare măsură şi-mi inspiră respect, ca exemple ale prezenței ei şi ale acțiunii ei impure. Aceeaşi lege o văd la lucru în natură, pentru conservare şi creştere. În natură, puterea este măsura esențială a ceea ce este drept. Natura nu suferă pe domeniile sale nici un lucru neajutorat. Geneza şi maturizarea unei planete, echilibrul şi orbita sa, copacul plecat ce-şi redobândeşte verticalitatea după ce vântul puternic a încetat să bată, resursele vitale ale oricărei viețuitoare sau plante sunt toate demonstrații ale sufletului suficient sieşi, care, în consecință, se bizuie pe sine.

În acest chip se concentrează totul. Să nu mai rătăcim, să rămânem acasă, alături de cauză. Să uluim şi să surprindem mulțimea nepoftită de oameni, cărți şi instituții, prin simpla declarare a adevărului divin. Cereți acestor invadatori să-şi scoată încălțările la intrare, căci în casa noastră sălăşluieşte Dumnezeu. Să fie judecați de simplitatea noastră, iar supunerea noastră față de legea noastră proprie să demonstreze sărăcia naturii şi a destinului față de bogățiile pe care le avem din naştere.

Acum suntem, însă, o gloată. Omul nu-l venerează pe om, nici geniul lui nu primeşte sfatul de a sta acasă ca să intre în legătură cu oceanul intern, ci pleacă hai-hui, pentru a cerşi un pahar cu apă din amforele altora. Trebuie să drumețim singuri. Îmi place, mai mult decât orice predică, tăcerea din biserică dinaintea începerii liturghiei. Cât de îndepărtate, de reci, de caste par persoanele, toate cuprinse de o incintă sau un sanctuar! Să şedem deci aici mereu. De ce să ne asumăm greşelile prietenului, soției, tatălui sau copilului nostru, numai fiindcă şed în jurul vetrei noastre, sau fiindcă se spune că au acelaşi sânge cu noi? Sângele meu curge în toți oamenii, iar eu la rândul meu am acelaşi sânge cu al lor. Ceea ce nu mă va determina să adopt obrăznicia sau nebunia lor, nici măcar cât să mă pot ruşina de ele. Izolarea ta, însă, nu trebuie să fie mecanică, ci spirituală, adică să fie o înălțare. Uneori, lumea întreagă conspiră parcă să te distrugă cu nimicuri emfatice. Prietenul, clientul, copilul, boala, teama, nevoia,

filantropia, toate ciocănesc la unison la uşa ta, strigând: „Vino la noi, afară!". Tu păstrează-ţi cumpătul, nu te lăsa antrenat în deruta lor. Puterea pe care o au oamenii să mă conturbe le-o pun eu însumi la dispoziţie, când mă arăt slab, din curiozitate. Nimeni nu se poate apropia de mine altfel decât printr-o faptă de-a mea. „Ceea ce iubim este averea noastră, dar prin dorinţă ne despuiem de iubire".

Dacă nu reuşim să ne înălţăm imediat până la sanctitatea obedienţei şi credinţei, cel puţin să nu ne lăsăm duşi în ispită. Să declarăm război, să-i deşteptăm pe Thor şi Odin, curajul şi constanţa, în piepturile noastre de saxoni. În vremurile mieroase pe care le trăim, acest lucru se poate realiza numai spunând adevărul. Puneţi capăt ospitalităţii mincinoase, afecţiunii prefăcute. Încetaţi să mai trăiţi aşa cum se aşteaptă s-o faceţi oamenii însetaţi şi înşelători cu care avem legături. Spuneţi-le: „Mamă, nevastă, prietene, frate, până acum am trăit cu voi de dragul aparenţelor. De acum înainte stăpânul meu este adevărul. Să vă fie clar că din acest moment unica lege căreia mă voi supune este legea eternă. Nu voi mai cunoaşte convenţii, ci numai apropieri. Mă voi strădui să-mi hrănesc părinţii, să-mi întreţin familia, să fiu soţul fidel al unei unice soţii, dar toate aceste legături va trebui să le cultiv într-un chip nou, nemaiîntâlnit. Mă dezic de obiceiurile voastre. Trebuie să fiu eu însumi. Nu mă mai pot dărui fiecăruia, şi ţie, şi ţie. Dacă mă veţi iubi pentru ceea ce sunt, cu atât mai fericiţi vom fi împreună. Dacă nu, eu tot voi încerca să fiu vrednic de iubirea voastră. Dar nu-mi voi ascunde nici gusturile, nici aversiunile. Voi avea atâta încredere în faptul că ceea ce este profund este totodată sacru, încât voi înfăptui cu tărie, la lumina soarelui sau a lunii, ceea ce îmi spune inima şi mă bucură în forul meu interior. De veţi fi nobili, vă voi iubi; de nu veţi fi, nu vă voi ofensa şi nu mă voi jigni nici pe mine însumi cu semne ipocrite de preţuire. De eşti credincios, dar nu împarţi aceeaşi credinţă cu mine, rămâi legat de tovarăşii tăi, iar eu voi porni în căutarea alor mei. Acest lucru nu-l fac din egoism, ci din umilinţă şi dragoste de adevăr. Este în egală măsură în interesul tău, într-al meu şi al tuturor oamenilor, indiferent câtă vreme ne-am bălăcit înainte în minciună, să trăim în spiritul adevărului. Pare lucrul acesta prea aspru astăzi? Vei iubi în curând ceea ce-ţi dictează firea ta şi a mea, iar dacă urmăm calea adevărului, ea ne va scoate, în cele din urmă, la lumină..." Dar în felul acesta poţi să le produci prietenilor durere.

Adevărat, dar nu-mi pot vinde libertatea şi puterea ca să le menajez lor sensibilitatea. În plus, orice persoană îşi are momentele ei raţionale, când privirea îi pătrunde în imperiul adevărului absolut. În acel moment, îmi va da dreptate şi va proceda aidoma.

Gloata socoteşte că, dacă respingi normele populare, eşti împotriva oricărei norme şi ceea ce faci este un simplu antinomianism, iar senzualul cutezător se va folosi de prestigiul filosofiei pentru a-şi polei crimele. Legea conştientului, însă, rămâne în picioare. Există numai două confesionale şi fie în unul, fie în celălalt, trebuie să ne spovedim. Te poţi achita de îndatoririle tale spălându-te de păcate în mod direct, sau în mod reflex. Gândeşte-te dacă ai avut o comportare satisfăcătoare în relaţiile tale cu tată, mamă, verişor, vecin, oraş, pisică şi câine – dacă vreunul dintre aceştia îţi poate reproşa ceva. Dar s-ar putea să ignor şi standardul reflex şi să mă absolv faţă de mine însumi. Am propriile mele pretenţii severe şi cercul meu perfect. Acesta refuză denumirea de datorie dată multor îndeletniciri numite în mod obişnuit îndatoriri. Dacă însă îi voi putea plăti datoriile, asta îmi va ajuta să mă dispensez de codul popular. Dacă îşi închipuieşte cineva că legea aceasta este îngăduitoare, să-i respecte litera într-o bună zi.

Şi este adevărat că aceluia care s-a lepădat de motivaţiile comune ale omenirii şi şi-a luat îndrăzneala de a se socoti patron i se cere să aibă calităţi de zeu. Fie-i sufletul măreţ, voinţa dreaptă, vederea clară, ca să poată fi pentru sine însuşi, cu toată seriozitatea, doctrină, societate şi lege, ca un simplu scop să fie pentru dânsul o necesitate de fier, la fel de imperioasă ca şi pentru alţii!

Oricine ar chibzui la aspectele actuale ale ceea ce numim, prin distincţie, *societate*, şi-ar da seama de necesitatea acestei etici. S-ar zice că inima şi muşchii omului au obosit şi că am devenit nişte plângăreţi fricoşi, lipsiţi de curaj. Ne e teamă de adevăr, de noroc, ne e teamă de moarte, ne ferim unii de alţii. Epoca noastră nu mai naşte personalităţi de vază, perfecte. Ducem lipsa bărbaţilor şi femeilor care să ne reînnoiască viaţa şi situaţia socială, dar observăm că majoritatea semenilor noştri sunt firi insolvabile, incapabile să-şi satisfacă nevoile proprii, că au o ambiţie mult prea disproporţionată în raport cu puterea lor efectivă şi că, zi şi noapte, fără încetare, se reazămă de alţii şi cerşesc. Gospodăria noastră este a unor cerşetori; artele, ocupaţiile, căsătoriile, religia n-au fost alese de noi, ci societatea ni le-a ales.

Suntem soldaţi de salon. Ne dăm îndărăt de la bătălia aprigă a destinului, din care se întrupează puterea.

Când tinerilor noştri nu le reuşesc primele acţiuni, îşi pierd tot curajul. Dacă un tânăr comerciant eşuează, lumea îl declară falit. Dacă tânărul înzestrat cu geniul cel mai fin studiază la unul dintre colegiile noastre şi la numai un an după absolvire nu s-a instalat într-o slujbă la Boston sau New York sau în suburbiile acestor oraşe, atât lui, cât şi prietenilor lui li se pare firesc să fie descurajat şi să se văicărească tot restul vieţii. Un flăcău robust din New Hampshire sau Vermont, care încearcă toate profesiile rând pe rând, care o face pe cărăuşul, pe fermierul, pe negustorul ambulant, conduce o şcoală, predică, scoate un ziar, devine congressman, cumpără un orăşel şi aşa mai departe, într-un număr oarecare de ani, căzând întotdeauna în picioare, ca o pisică, e mai valoros decât o sută de momâi din acestea citadine. El ţine pasul cu vremea şi nu se ruşinează că „nu studiază o profesiune", întrucât nu-şi amână viaţa, ci şi-o trăieşte din plin. Nu are o singură şansă, ci o sută de şanse. Să vină un stoic şi să elibereze resursele umane, spunându-le oamenilor că nu sunt sălcii plângătoare, ci pot şi trebuie să se detaşeze; că, practicând încrederea de sine, vor obţine forţe noi: că un om este întruchiparea cuvântului, născut pentru a curma suferinţa noroadelor; că ar trebui să se ruşineze de compasiunea noastră; că din momentul când va acţiona cum îi dictează fiinţa sa, aruncând pe fereastră cărţile, idolatriile şi tradiţiile, nu ne va mai fi milă de el, ci îi vom mulţumi şi îl vom preamări; învăţătorul acela va readuce măreţia în viaţa omului şi va face ca numele lui să fie îndrăgit de întreaga istorie.

Se vede uşor că mai multă încredere în sine ar produce o revoluţionare a tuturor acţiunilor şi relaţiilor omeneşti; a religiei, a educaţiei, a ţelurilor oamenilor, a modurilor de viaţă, a asocierii lor, a proprietăţii; a vederilor lor speculative.

1. În ce rugăciuni se complac oamenii! Ceea ce numesc ei serviciul divin nu este chiar atât de brav şi de bărbătesc. Rugăciunea caută în afară; cerând ca, printr-o virtute străină, să obţină ceva de la străini, se pierde în nesfârşitele labirinturi ale naturalului şi supranaturalului, ale intermediatului şi miraculosului. Acea rugăciune prin care se solicită un anumit lucru, orice este mai puţin decât binele în totalitatea lui, este imorală. Rugăciunea înseamnă contemplarea faptelor de viaţă din cea mai înaltă perspectivă. Ea este soliloculunui suflet contem-

plativ, care jubilează. Este spiritul lui Dumnezeu proclamându-şi operele drept bune. Dar rugăciunea ca mijloc de a atinge un ţel particular este josnicie şi hoţie. Presupune dualism, iar nu unitate în natură şi în conştiinţă. De cum se va contopi cu Dumnezeu, omul va înceta să mai cerşească. Atunci, în fiecare acţiune va vedea o rugăciune. Rugăciunea plugarului îngenunchiat în lan pentru a-l plivi, rugăciunea luntraşului ce îngenunchiază o dată cu zvâcnirea vâslei, sunt rugăciuni adevărate, auzite pretutindeni în natură, chiar dacă scopul lor este meschin. Caratach, în „Bonduca" lui Fletcher, dă următoarea replică atunci când i se sugerează, cu reproş, să ceară părerea zeului Audate:

Tainicul sens al său este-n eforturile noastre;
Actele noastre de curaj sunt zeii cei mai buni.

Un alt soi de rugăciuni false sunt regretele noastre. Nemulţumirea înseamnă lipsa încrederii în sine; este o infirmitate a voinţei. Regretă nenorocirile numai dacă în felul acesta poţi să-l ajuţi pe cel suferind; dacă nu, vezi-ţi de munca ta şi relele vor începe să se îndrepte de la sine. La fel de josnică este şi simpatia noastră. Ne apropiem de cei ce varsă lacrimi din prostie, ne aşezăm lângă ei şi le ţinem isonul, în loc să le dăruim adevărul şi robusteţea prin şocuri electrice dure, restabilind comunicarea dintre ei şi propriul lor intelect. Secretul sorţii este, în mâinile noastre, un motiv de bucurie. Cel mai bine primit de zei, ca şi de semenii săi, este acel om care se ajută pe sine însuşi. Pentru acela, uşile se deschid larg; acela este salutat de toate gurile, încununat cu toate onorurile, urmărit de toţi ochii cu invidie. Iubirea noastră îi ţine calea şi-l îmbrăţişează, fiindcă lui nu i-a trebuit. Îl alinăm şi sărbătorim cu solicitudine şi sfioşenie, pentru că s-a încăpăţânat să-şi urmeze drumul, dispreţuind dezaprobarea noastră. Zeii îl iubesc, fiindcă l-au urât oamenii. „Muritorului care persevereză" – spune Zoroastru – „Nemuritorii cei fericiţi îi întind îndată mâna".

Aşa cum rugăciunile oamenilor sunt o boală a voinţei, crezurile lor sunt o maladie a intelectului. Ei spun, ca şi neghiobii de israeliţi: „Dumnezeu să nu ni se adreseze direct, ca să nu murim. Vorbeşte-ne tu, vorbească-ne oricare altul, şi vom da ascultare". Sunt pretutindeni împiedicat să-L întâlnesc în fratele meu pe Dumnezeu, pentru că el a zăvorât porţile propriului său templu şi, povesteşte doar fabule despre Dumnezeul fratelui său, sau al fratelui fratelui său. Fiecare minte nouă

înseamnă o nouă clasificare. Dacă se dovedeşte a fi un intelect de o putere şi o activitate puţin obişnuite, un Locke, un Lavoisier, un Hutton, un Bentham, un Fourier, îşi va impune clasificarea asupra altor oameni şi, iată, apare un nou sistem. Mulţumirea de sine a acestuia este direct proporţională cu profunzimea gândului şi cu numărul de obiecte pe care le cuprinde şi le face tangibile pentru elev. Acest lucru este cu osebire evident în credinţe şi biserici, care sunt totodată şi clasificări ale unui spirit puternic ce acţionează asupra simţului elementar al datoriei şi asupra relaţiei omului cu Cel Suprem. Aşa sunt calvinismul, quakerismul, swedenborgismul. Subordonând totul unei terminologii noi, elevul trăieşte o plăcere egală cu a unei fete care tocmai şi-a însuşit noţiuni de botanică şi prin ele percepe o planetă nouă, cu anotimpuri noi. Se întâmplă ca, un timp, elevul să constate o sporire a calităţilor intelectuale proprii, obţinute prin studierea spiritului maestrului. În toate minţile dezechilibrate, însă, clasificarea este idolatrizată, luată drept scop, nu drept un mijloc operativ, cu viaţă scurtă, astfel încât în ochii lor limitele sistemului se contopesc în zare cu fruntariile universului; lor li se pare că aştrii firmamentului spânzură de un arc de boltă clădit de magistrul lor. Nu-şi pot explica de ce aveţi şi voi, veneticii, dreptul de a-i vedea – cum de-i puteţi vedea. „Trebuie că voi aţi furat lumina de la noi, cumva". Ei încă nu înţeleg că lumina – nesistematică, indomitabilă – pătrunde în orice cocioabă, până şi într-a lor. Să-i lăsăm să cotcodăcească o vreme şi să şi-o revendice numai pentru ei. Dacă sunt oneşti şi vor să facă bine, nu peste multă vreme ţarcul lor nou şi ordonat va deveni prea strâmt, cu tavanul prea jos, se va crăpa, se va lăsa într-o rână, va putrezi şi va dispărea, iar lumina nemuritoare, junâ şi voioasă, cu milioane de stele, cu milioane de culori, se va revărsa asupra universului ca în dimineaţa genezei.

2. Lipsa unei culturi proprii face ca superstiţia călătoriei – ai cărei idoli sunt Italia, Anglia, Egiptul – să-şi exercite în continuare fascinaţia asupra tuturor americanilor educaţi. Dar cei care au ridicat Anglia, Italia sau Grecia pe culmile venerabile ale imaginaţiei au reuşit să o facă rămânând ferm proptiţi acolo unde se aflau, aidoma unei axe a pământului. În ceasurile de bărbăţie avem sentimentul că locul nostru este unde ne cheamă datoria. Sufletul nu este călător; înţeleptul stă la el acasă, iar atunci când nevoile, datoria, îl cheamă

uneori afară din casă sau în străinătate, el este pretutindeni la el acasă şi va da de înţeles oamenilor, prin expresia zugrăvită pe faţă, că merge, misionar al înţelepciunii şi virtuţii, să viziteze oraşe şi oameni ca un suveran, nu ca un lacheu sau un om fără căpătâi.

Nu am nici o obiecţie acră faţă de circumnavigarea globului, în scopurile artei, ale studiului, ale bunăvoinţei, cu condiţia ca avântul omului să fie mai întâi temperat, sau să nu se aventureze peste hotare cu speranţa de a descoperi lucruri mai grozave decât cele cunoscute. Cel ce călătoreşte pentru a se distra, sau pentru a obţine o virtute care îi lipseşte, se îndepărtează de sine călătorind şi, în plină tinereţe, îmbătrâneşte în mijlocul lucrurilor vechi. La Teba sau Palmyra, spiritul şi voinţa îi sunt la fel de bătrâne şi dărăpănate ca şi aceste oraşe. Aduce ruine ruinelor.

Drumeţia este paradisul nărodului. Descoperim, chiar de la primele călătorii, lipsa de varietate a locurilor. Visez acasă că la Neapole sau la Roma voi putea să mă îmbăt de frumuseţe, să scap de tristeţea mea. Îmi fac bagajele, îmi iau rămas bun de la amici, mă îmbarc pe vapor şi în cele din urmă mă trezesc la Neapole şi chiar acolo sub ochii mei, dau de severul adevăr, de eul meu trist, neînduplecat, de care am fugit. Mă prefac ameţit de privelişti şi sugestii, dar nu sunt. Uriaşul din mine mă însoţeşte pretutindeni.

3. Dar furia de a călători este simptomul unei maladii şi mai profunde, care afectează comportamentul intelectual în totalitatea lui. Intelectul este hoinar, iar sistemul nostru de învăţământ generează neastâmpăr. Călătorim cu mintea atunci când trupurile noastre trebuie să rămână acasă. Imităm; şi ce este imitaţia, dacă nu o călătorie spirituală? Casele ne sunt construite după modele străine; vitrinele ne sunt garnisite cu bibelouri de aiurea; opiniile, gusturile, facultăţile noastre înclină să maimuţărească ceea ce este trecut sau îndepărtat. Artele au fost create de suflet, pretutindeni unde au înflorit. Artistul şi-a căutat modelul în însuşi spiritul său. Era aplicarea gândului propriu la lucrul ce se cerea făcut şi la condiţiile de care trebuia să se ţină seama. Ce nevoie avem să copiem modelul doric, sau pe cel gotic? Frumuseţea, ocazia favorabilă, măreţia concepţiei sau exprimarea excentrică ne sunt la fel de apropiate ca şi altora, iar dacă artistul american va studia ceea ce trebuie să întreprindă cu speranţă şi dragoste, ţinând seama de climă, sol, lungimea zilei, nevoile poporului, obiceiurile de viaţă şi forma de

guvernământ, el va înălța o casă în care toate acestea își vor găsi locul, iar bunul-gust și sentimentul vor fi, la rândul lor, satisfăcute.

Concentrează-te asupra ta însuți, nu imita niciodată. În orice moment îți poți face cunoscut talentul personal cu forța acumulată pe care ai cultivat-o o viață; asupra talentului împrumutat de la altul nu vei exercita însă decât o semi-stăpânire, improvizată. Doar Creatorul poate arăta fiecăruia prin ce anume excelează. Nimeni nu știe, nu are de unde ști, cu ce har e înzestrat cineva, până când acea persoană nu face dovada existenței harului. Unde este dascălul care l-ar fi putut instrui pe Shakespeare? Unde este magistrul care i-ar fi putut învăța pe Franklin, pe Washington, pe Bacon sau pe Newton? Toți oamenii mari sunt unici. Scipianismul lui Scipio este exact partea pe care n-a putut-o împrumuta. Studierea lui Shakespeare nu-l va crea pe Shakespeare. Fă ceea ce ți s-a comandat și nu vei putea să speri sau să îndrăznești prea mult. În acest moment, tu ai o chemare la fel de bună și de măreață ca dalta colosală a lui Phidias, ca mistria egiptenilor antici, ca stilul lui Moise sau Dante, însă diferită de toate acestea. Nu este posibil ca sufletul – bogat, plin de elocință, cu limba despicată într-o mie – să catadixească a se repeta pe sine; dacă auzi, însă, ce au de spus acești patriarhi, fără îndoială că le poți răspunde pe același ton; urechea și limba sunt două organe ale aceleiași firi. Rămâi în regiunile simple și nobile ale vieții, ascultă-ți inima și vei putea să mai produci o dată Lumea primordială.

4. Așa cum religia, educația și arta noastră își caută inspirația în afară, tot astfel procedează și spiritul nostru social. Toată lumea se împăunează cu progresul social, dar nici o persoană concretă nu a devenit mai bună.

Societatea nu progresează. Regresează într-o direcție în ritmul cu care avansează în alta. Este supusă unor schimbări continui; este barbară, este civilizată, este creștinizată, e bogată, e științifică; aceste schimbări nu înseamnă, însă, îmbunătățire. Un lucru îi este luat pentru fiecare lucru dat. Societatea se îmbogățește cu arte noi, dar pierde instincte vechi. Ce deosebire între americanul bine îmbrăcat, dotat cu un ceasornic, un stilou și un certificat de depozit în buzunar, care scrie, citește și gândește, și un neozeelandez gol pușcă, proprietar al unei măciuci, suliță, rogojini și al celei de a douăzecea părți dintr-o colibă, comună, în care doarme! Comparați însă sănătatea celor doi și veți

constata că albul şi-a pierdut vigoarea originară. Dacă mărturiile exploratorilor nu sunt mincinoase, poţi izbi un sălbatec cu toporul şi într-o zi, două, îi va creşte carnea la loc şi se va vindeca, de parcă ai lovit în catran topit. Aceeaşi lovitură îl va trimite pe alb pe lumea cealaltă.

Omul civilizat şi-a construit o trăsură, dar nu mai ştie cum să-şi folosească picioarele. Se sprijină în cârje, lipsit fiind de susţinerea muşchilor săi. Are un ceas grozav de la Geneva, dar e lipsit de capacitatea de a afla ora după soare. Omul de pe stradă nu poate deosebi stelele de pe boltă, fiindcă posedă un almanah nautic Greenwich şi e sigur că va găsi informaţia necesară în paginile lui. Nu observă sosirea solstiţiului; ştie tot atât de puţin despre echinox; întregul calendar strălucitor al anului nu are reprezentare în mintea sa. Carnetele de notiţe îi anemiază memoria; bibliotecile îi covârşesc spiritul; asigurările pe viaţă sporesc numărul accidentelor cărora le cade pradă şi s-ar putea pune şi întrebarea dacă maşinile nu-i fac viaţa grea, dacă din pricina rafinamentului n-a pierdut o oarecare cantitate de energie, dacă prin Creştinism, închistat în instituţii şi forme, nu s-a pierdut o anumită vigoare, aceea a unei virtuţi neîmblânzite. Căci fiecare stoic a fost un stoic, dar în Creştinătate unde este creştinul?

Standardul moral nu înregistrează derivaţii mai apreciabile decât ale standardului de înălţime sau volum. În vremurile noastre nu trăiesc în lume oameni mai importanţi decât au existat odinioară. Putem observa o egalitate ciudată între spiritele mari din prima epocă şi cele din ultima. Toate ştiinţele, arta, religia şi şcoala secolului al nouăsprezecelea nu vor produce oameni mai însemnaţi decât erau eroii lui Plutarch, cu douăzeci şi trei sau douăzeci şi patru de secole în urmă. Rasa umană nu progresează în timp. Phocion, Socrate Anaxagoras, Diogene sunt oameni mari, dar nu lasă în urma lor categorii. Cel ce va fi cu adevărat de categoria lor nu va fi desemnat cu numele lor, ci va sta pe picioarele sale şi, la rândul lui, va întemeia o sectă. Artele şi invenţiile unei perioade nu alcătuiesc decât învelişul ei; ele nu dau vigoare oamenilor. Răul produs de maşinile perfecţionate va anula poate binele făcut de ele. Hudson şi Behring au realizat atât de mult cu pescadoarele lor, încât i-au uimit pe Franklin şi Parry, al căror echipament secase resursele ştiinţei şi artei. Cu o lunetă de operă, Galileu a descoperit o serie de fenomene cereşti mai splendidă

decât tot ce s-a aflat de la el încoace. Columb a ajuns în Lumea Nouă navigând cu o corabie fără punte. E ciudat să vezi folosirea tot mai rară şi în cele din urmă dispariţia unor mijloace şi maşinării introduse cu laude stridente cu câţiva ani sau câteva veacuri în urmă. Marele geniu se reîntoarce la omul esenţial. Am socotit că îmbunătăţirile aduse artei războiului se situează printre marile triumfuri ale ştiinţei, dar Napoleon a cucerit Europa cu bivuacul, care consta în revenirea la curajul gol, despovărat de orice ajutor. Împăratul, spune Las Cases, credea că alcătuirea unei armate perfecte era imposibilă „fără să abandonăm armamentul, magaziile, intendenţele şi transportul, în aşa fel încât, imitând obiceiul roman, oşteanul să-şi primească raţia de grâu, să-l macine în piua sa şi să-şi coacă singur pâinea".

Societatea seamănă cu un val. Valul înaintează, dar apa ce-l alcătuieşte stă pe loc. Una şi aceeaşi particolă nu se ridică din vale pe creastă. Unitatea valului nu este decât fenomenală. Persoanele din care e constituită astăzi o naţiune vor muri mâine, ducând cu ele în mormânt experienţa lor.

În felul acesta, a căuta sprijin în proprietate, inclusiv în guvernele ce o protejează, înseamnă a nu avea încredere în sine. Oamenii şi-au luat ochii de la ei înşişi, aţintindu-i asupra lucrurilor, de atât de multă vreme, încât au ajuns să stimeze instituţiile religioase, academice şi civile ca pe nişte gardieni ai proprietăţii, iar atacurile asupra acestor instituţii le displac, deoarece le consideră atacuri asupra proprietăţii. Stima pe care şi-o poartă reciproc se măsoară prin ce posedă fiecare, nu prin ceea ce *este* fiecare. Dar un om instruit ajunge să se ruşineze de proprietatea sa, din respectul nou câştigat pentru natura sa. El urăşte cu osebire ceea ce are, dacă înţelege că averea are un caracter accidental, că i-a revenit prin moştenire, prin generozitatea cuiva, prin crimă; atunci el simte că nu este vorba de posesie, că nu-i aparţine, că nu are nici o rădăcină în sufletul lui şi că-i stă în preajmă pur şi simplu fiindcă nici o revoluţie, nici un tâlhar nu s-a învrednicit să-l scape de ea. Dar omul dobândeşte, în mod necesar, ceea ce dobândeşte în funcţie de ceea ce este, iar ceea ce dobândeşte omul este o proprietate vie, care nu aşteaptă semnul guvernanţilor, al gloatelor, al revoluţiilor, al focului, al furtunii sau al falimentului, ci se reînnoieşte perpetuu, pretutindeni unde respiră omul. „Soarta sau viaţa ce-ţi este hărăzită" – spunea Califul Ali – „te caută necontenit; nu te osteni, prin urmare,

s-o cauți tu pe ea". Dependența de aceste bunuri străine conduce la respectul slugarnic față de număr. Partidele publice țin numeroase convenții; cu cât este mai mare participarea, cu fiecare anunț triumfător – Delegația din Essex! Democrații din New Hampshire! Liberalii din Maine! – tânărul patriot simte că i-au sporit puterile cu încă o mie de ochi sau brațe. În același chip, reformatorii convoacă întruniri și notează sau iau rezoluții în plen. Dar, prieteni, nu așa îl veți îndupleca pe Domnul să intre și să sălășluiască în noi, ci printr-o metodă exact opusă! Numai atunci când omul se leapădă de tot reazămul străin și se ține singur în picioare îl văd puternic și învingător. Cu fiecare nou recrut adus sub stindardul său, devine tot mai nevolnic. Nu e oare mai bun un om decât un oraș? Ne le cere oamenilor nimic și, în fluxul necontenit al schimbării, tu, singurul stâlp trainic, vei apărea ca susținător al tuturor celor ce te înconjoară. Acela care știe că puterea este înnăscută, că e slab fiindcă a căutat binele în altă parte, în afara lui însuși și care, înțelegând aceasta, se aruncă fără ezitare în gândurile sale, se va pune imediat pe calea dreaptă, va redobândi verticalitatea, va avea control asupra membrelor; tot așa cum un om care stă pe picioarele sale este mai puternic decât unul care stă în cap.

Folosește-te așadar, de tot ceea ce se numește soartă. Aproape toată lumea o întrebuințează drept miză la joc și câștigă totul sau pierde totul, după cum se învârte roata norocului. Dar tu să nu te atingi de aceste câștiguri, să le consideri ilegale și să tratezi cu sfetnicii lui Dumnezeu, cauza și efectul. Muncește și dobândește în domeniul voinței și vei înlănțui roata norocului, nemaiavând a te teme după aceea de învârtirea ei. O victorie politică, o creștere a veniturilor, însănătoșirea bolnavilor tăi, reîntoarcerea prietenului absent sau alt eveniment favorabil îți va ridica moralul și vei gândi că te așteaptă zile bune. Să nu crezi asta. Nimic nu-ți poate aduce pacea, în afară de tine însuți. Nimic nu-ți poate aduce liniștea, decât triumful principiilor.

Traducerea: Virgil Stanciu

CHAUNCEY WRIGHT
(1830 – 1875)

Chauncey Wright exprimă cel mai concludent momentul în care filosofii americani trag concluzii filosofice noi din darwinism şi deschid calea pentru noua filosofie a pragmatismului. De aceea, el este considerat, justificat, drept „o figură de tranziţie"[1] de la transcendentalism şi pozitivism la pragmatism.

Dar notorietatea lui Wright a rămas redusă. Faptul se explică prin forma socratică a filosofării sale şi preocuparea sa scăzută de a-şi aduce în formă sistematică ideile indiscutabil novatoare. A lăsat în urmă doar eseuri şi convorbiri filosofice, care au fost reunite postum în volume[2].

Wright a fost caracterizat diferit. Unii l-au văzut ca excelent logician al datelor experienţei şi l-au considerat drept succesor laborios al lui Hume[3], alţii ca „empirist tradiţionalist"[4], alţii ca „precursor al pragmatismului"[5], ca „fondator al pragmatismului"[6] şi, în sfârşit, unii au tras concluzia după care „Wright nu a descoperit vreo teorie pragmatistă a spiritului, semnificaţiei sau adevărului. El a dat o analiză structurală a ştiinţei, pe care pragmatiştii au proiectat-o mai târziu în astfel de teorii"[7]. Dincolo de diferenţa interpretărilor, rămâne sigur faptul că Wright a tras concluzii noi din darwinism şi a interpretat ştiinţa într-o direcţie nouă şi fecundă.

Această interpretare a ştiinţei s-a deschis odată cu studiul „The Philosophy of Herbert Spencer" (1865), în care Wright argumentează teza după care legile identificate de ştiinţe nu sunt „rezumate" ale experienţei, ci *working hypotheses*. S-a observat corect că în percepţia lui Wright „empirismul lui Mill, reinterpretat în lumina ideii selecţiei naturale, a făcut din procesul nostru de gândire o parte esenţială a mijloacelor prin care ne adaptăm noi înşine la mediul înconjurător natural"[8].

Din scrierile lui Chauncey Wright am reţinut pentru antologia de faţă studiul „Evoluţia conştiinţei de sine", care rezumă cel mai concludent concepţia sa filosofică.

A.M.

1. Paul R. Anderson, Max H. Fisch, *Philosophy in America. From the Puritans to James D. Appleton* – Century Company, Inc., New York & London, 1939.

2. Începând cu Chauncey Wright, *Philosophical Discussions: With a Biographical Sketch of the Author*, de Charles Eliot Norton, Henry Holt & Co., New York, 1877.

3. William James, *Collected Essays and Reviews*, Longmans, Green & Co., London, 1920.

4. Herbert Schneider, *A History of American Philosophy*, Columbia University Press, 1946.

5. Gail Kennedy, „The Pragmatic Naturalism of Chauncey Wright", în *Studies in the History of Ideas*, vol. III, Columbia University Press, 1935.

6. Philip P. Wiener, *Evolution and the Founders of Pragmatism*, Harvard University Press, 1949

7. Eduard H. Madden, „Pragmatism, Positivism and Chauncey Wright", în *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 14, 1953 – 1954.

8. Gail Kennedy, op. cit.

STRUCTURA CONŞTIINŢEI DE SINE*

Evoluţia conştiinţei de sine[1]

Termenii „ştiinţă" şi „ştiinţific" deţin un spectru de utilizare atât de vast şi un înţeles atât de vag (similar atâtor alţi termeni curent întâlniţi nu doar în limbajul obişnuit ci, de asemenea, în filosofie, în diversele ramuri ale ştiinţelor umaniste şi ale celor juridice), încât cu greu s-ar putea defini genul şi diferenţa lor specifică, altfel decât enumerând ramurile ştiinţei, adevărurile ştiinţifice şi relaţiile dintre acestea, pe care în decursul timpului folosirea curentă le-a consacrat ca nume. Precizia fiind, aşadar, imposibilă în definirea adecvată a termenilor, este probabil ca aceşti termeni fiind folosiţi într-un sens atât de general ce acoperă întreaga arie de cunoaştere, în care sunt în mod obişnuit întrebuinţaţi, sensurile lor secundare să fie excluse. Deoarece modalitatea de definire a acestor termeni coincide cu ceea ce îmi propun să prezint ca trăsătură specifică a cunoaşterii umane, voi începe cu această definiţie. În ştiinţă, în adevărurile ştiinţifice există implicit un scop conştient de a subordona adevărurile particulare celor generale, iar pe cele mai puţin generale în structura celor mai generale. În sensul modern al termenului, ştiinţa constă, în mod esenţial, în procesul de cunoaştere al lucrurilor şi fenomenelor, fie ca efecte ale unor cauze generale, fie ca exemple ale unor categorii, reguli sau legi; ori chiar ca adevăruri singulare a căror categorie, lege ori regulă urmează să fie descoperită. Scopul conştient de a ajunge la concluzii generale cât şi formularea adecvată a acestuia în limbaj, ori cel de a ordona adevărurile particulare în ierarhia explicită a celor generale, determină caracterul ştiinţific al oricărei cunoaşteri.

Multe dintre cunoştinţele şi judecăţile noastre rezultate din experienţa practică nu se subsumează şi nu tind a se subsuma principiilor explicite sau altfel spus, nu prezintă o formă teoretică, deoarece premisele majore ori principiile generale ale judecăţilor noastre nu sunt generalizate în mod conştient de noi în formele limbajului. Unele

* Traducerea s-a făcut după Chauncey Wright, „The Evolution of Self–Consciousness", în *The Philosophical Writings of Chauncey Wright. Representative Selections*, The Liberal Arts Press, New York, 1958, pp. 71-97.

aspecte nu neapărat practice, ci mai degrabă teoretice, având în vedere influența lor asupra comportamentului, fiind reduse la forma lor științifică, ca de pildă multe judecăți exprimate de simțul comun, nu sunt considerate de noi în mod conștient ca principii explicite, deși ele derivă, ca și știința, din experiență ori chiar din diferitele modalități specifice ale experienței, cum ar fi cazul unui om de afaceri sau cel al unui om religios. Analizând existența lucrului în sine, suntem adesea conștienți de prezența unui semn ori a ceva asemănător unui semn, fie în trecut, prezent sau viitor, fără a avea însă o percepție clară și generală a legăturii dintre semn și lucru, ori a recunoașterii semnului în caracterul general al categoriei semnului. Nu numai că judecățile exprimate de simțul comun, fie cele moștenite, fie cele dobândite, sunt lipsite de finalitate sau de premise majore, (ca de pildă „toți oamenii sunt muritori") în implicația lor deductivă, cât și detaliile experienței precis rememorate în implicațiile lor inductive, dar este foarte probabil ca acesta să fie în mod exclusiv caracterul cunoașterii și judecății animalelor inferioare. Așa numitul limbaj de care unele dintre aceste animale uzează, ori *semnele anume folosite* pentru comunicare, nu sunt singurele necesare procesului de cunoaștere științifică; este nevoie de o a doua fază de generalizare, aceasta fiind realizată prin reflecția prin care folosirea semnului devine el însuși obiect al atenției, iar semnul este recunoscut în relațiile lui generale cu ceea ce semnifică, ori a semnificat ori va semnifica. Este foarte puțin probabil ca o asemenea cunoaștere a cunoașterii, ori o astfel de *re-cunoaștere* să aparțină celor mai inteligente animale inferioare, într-un anume grad abstract ori pragmatic; ca de altfel, celor mai puțin dezvoltate exemplare ale rasei umane. Iată ce se înțelege la propriu prin a fi „rațional" ori prin a fi un „animal rațional". Am preferat să numesc această cunoaștere – „științifică"; fiindcă ambiguitatea accentuată și aria largă de aplicare comună tuturor cuvintelor echivoce („pozitivismul" în vremea din urmă), au conferit termenului „științific" sensul dat probabil la început cuvântului „rațional". Această cunoaștere derivă din reflecția asupra a ceea ce știm sub forma simțului comun ori a unei forme semi-instinctive, ori transformarea a ceea ce știm într-un câmp de neîntreruptă investigație, observație și analiză cu scopul generalizării premiselor majore. Linia de demarcație dintre rezultatele unei

astfel de gândiri, sau între cunoaşterea ştiinţifică şi cunoaşterea sub forma simţului comun nu este pur şi simplu graniţa dintre inteligenţa umană şi cea animală. Este ceea ce desparte cunoaşterea obţinută cu ajutorul atenţiei exterioare de ceea ce este ulterior realizat prin atenţia reflexivă. Primul fel de cunoaştere implică judecăţi veritabile, de un grad complex, în cazul marii majorităţi a animalelor inteligente. Acest fel de judecată implică combinaţii ale premiselor minore care duc la deducţii prin premise majore implicite în cazul judecăţilor de tip entimematic folosite de obicei în deducţiile operate asupra semnelor şi asemănărilor, la fel ca în prognoza timpului probabil, ori în procesul de orientare al animalelor. Acest tip de cunoaştere aparţine atât oamenilor cât şi animalelor apropiate ca inteligenţă oamenilor, deşi în grade inegale.

Până acum, logicienii au considerat cu îndreptăţire entimema o formă de judecată independentă de forma ei lingvistică, ori ceva asemănător unui proces raţional de trecere de la un asemenea semn, ca de pildă caracterul uman al lui Socrate, la concluzia că el va muri. Prin datele oferite de experienţă care se referă la caracterul de muritor al celorlalţi oameni, date ce nu sunt precis reamintite în detaliu şi nici nu sunt generalizate în mod explicit în formularea „toţi oamenii sunt muritori", dar sunt utile pentru a prezenta mai clar ori mai puţin clar însuşirea de muritor ca parte componentă a firii umane, adică, transformând-o într-unul dintre atributele *sugerate* de substantivul „om", neseparat totuşi de atributele esenţiale de antiteza subiectului şi atributelor în predicaţia reală – afirm că, de vreme ce acest proces poate fi considerat ca raţionament sau ca un proces raţional, observaţia demonstrează că animalele înzestrate cu mai multă inteligenţă raţionează, ori că ele sunt raţionale. Această afirmaţie implică însă un grad de ambiguitate sau se caracterizează prin lipsa acelei deosebiri operante în folosirea semnelor pe care o conţin antitezele dintre esenţă şi atributele întâmplătoare, cât şi predicaţia propriu-zisă. Deţinem puţine dovezi, poate nici una, pentru a demonstra că animalele care învaţă într-un anumit grad să înţeleagă comportamentul uman au o înţelegere analitică a enunţurilor generale adevărate ori a enunţurilor în care atât subiectul cât şi predicatul sunt termeni generali şi se deosebesc ca sens. Un enunţ general pur verbal care afirmă doar

echivalența a două substantive generale ar putea fi de asemenea înțeles de astfel de inteligențe dacă ar prezenta suficientă semnificație pentru a le atrage atenția. Faptul este însă extrem de îndoielnic, deoarece ceea ce ar fi înțeles de o atare inteligență nu ar apărea sub forma unui *enunț* cu respectivele antiteze dintre esență și elementele identice suplimentare. Ar fi, de fapt, doar repetarea succesivă a două nume generale ale aceleiași clase de obiecte. Asemenea inteligențe ar putea neîndoielnic percepe o singură clasă de obiecte, sau un număr nedefinit de lucruri asemănătoare prin mijlocirea câtorva substantive; cu alte cuvinte, câteva semne ale unei astfel de clase ar resuscita imaginea reprezentativă a respectivei categorii; asemenea inteligențe ar fi astfel conștiente de echivalența acestor semne; dar nu ar putea opera cu precizie în privința sensului acestor semne, ca de altfel în ceea ce privește diferitele lor grade de generalitate; și nici să considere un nume ca numele ori semnul altui nume; la fel ca în cazul definirii unui triunghi, ca figură rectiliniară și ca figură având trei laturi.

Doar un singur grad de generalitate este totuși esențial deducției din semne ori concluziei raționamentului entimematic. În relația cu gândirea, limbajul nu este constituit exclusiv din cuvinte reprezentate, scrise ori vorbite, ci în general, din semne și, în mod fundamental din imagini interioare ori succesiuni de imagini care sunt redările reprezentative ale obiectelor și relațiilor dintre ele – imagini ce reprezintă obiectele ori relații de un anumit tip. Astfel sunt imagini vizuale ale obiectelor evocate de substantivele generale concrete rostite ori scrise, ca de pildă „câine" ori „copac"; deși nedeterminate și difuze ele sunt concluzive ca elemente călăuzitoare care desemnează. Ele sunt semnele interioare ale lucrurilor și fenomenelor, instrumente ale gândirii acționând prin judecată și raționament, nu doar în cazul animalelor inferioare ci și în cazul oamenilor, caz în care ele sunt argumentate de nume în loc să fie suplinite. Fiind însă de o intensitate slabă și prea puțin înrâurite de atenția distinctă ori de controlul voinței, în comparație cu percepțiile concrete cât și cu mișcările gesticulației și ale aparatului formator, natura lor a fost puțin înțeleasă chiar de către metafizicienii împărțiți în cele două școli ale logicii – conceptualistă și nominalistă. „Conceptele" primei școli sunt alcătuite, într-adevăr, din aceste imagini echivoce și nedeterminate, ori grupuri de imagini, care,

datorită asocierii cu semne exterioare (de obicei vocale), sunt discriminate prin claritatea şi precizia atenţiei. De aici reiese că un al doilea grad de observaţie şi generalizare al acestor imagini percepute ca obiecte ale gândirii reflexive, nu poate fi imediat înţeles independent de ceea ce ar fi rezultatele unor asemenea observaţii, adică asocierile lor cu semnele exterioare. Ele sunt probabil atât de vagi, chiar la nivelul celui mai inteligent animal, încât nu pot fi asociate cu semnele exterioare într-un asemenea fel care să le facă pe acestea să apară în mod distinct ca semne substituite ori echivalente lor.

Câtă vreme imaginile acţionează în reglarea lanţurilor de idei şi raţionamente, ele se comportă ca semne; dar la nivelul animalelor semnele exterioare mai intense se confundă cu obiectele semnificate la fel ca şi cum stelele se contopesc în lumina soarelui. Rezultă că limba, definită într-un sens mai precis ca instrument al gândirii reflexive, pare să depindă direct de intensitatea semnificantului ori de imaginile reprezentative; de asemenea, că forţa de a implementa şi intensifica şi mai mult aceste imagini, în acelaşi timp în care un semn exterior echivalent este obiectul atenţiei, ar fi dependentă doar de intensităţile relative ale celor două stări, ori de relaţiile intensităţii percepţiei şi imaginaţiei, de impresiile primare sau de cele retrăite. Puterea nemijlocită a atenţiei de a intensifica o impresie retrăită în imaginaţie nu pare să fie diferită ca modalitate de puterea atenţiei percepţiei, ori în impresiile exterioare, în general. Dar această putere nemijlocită ar fi în mod vădit susţinută de acţiunea indirectă a atenţiei când este fixată de un semn exterior, cu condiţia ca ea să fie dirijată spre ambele în acelaşi timp; la fel cum o singură privire poate cuprinde într-un câmp vizual luna ori planeta strălucitoare şi soarele, deoarece luna şi planetele nu sunt ascunse vederii, cum sunt stelele în lumina zilei.

Apoi, de vreme ce dezvoltarea inteligenţei animale a atins prin extinderea limitelor puterii memoriei sau a impresiilor retrăite, împreună cu o creştere corespunzătoare a intensităţii acestor impresii un anumit nivel (progres în sine folositor, având probabil loc într-un anume segment al dezvoltării naturale sub forma unuia dintre numeroasele moduri de selecţie ori prin linii de descendenţă filogenetică), este probabil ca o asemenea inteligenţă să-şi fixeze atenţia asupra unui semn exterior fără a-l pierde din vedere, ori a-l scăpa

dintr-o atenție distinctă, o imagine ori o impresie retrăită; care mai târziu ar servi, în cazul retrăirii ei spontane în imaginație, doar ca semn al aceluiași lucru sau al aceluiași eveniment. Dacă semnul exterior puternic ar fi un obiect ori un fenomen real a cărui imagine retrăită este perechea lui, ori dacă ar fi un semn în sensul mai strict al termenului – adică, o anumită acțiune, gest, expresie verbală, asociată natural ori artificial cu toate celelalte fenomene ori obiecte asemănătoare, și în consecință cu imaginea retrăită și reprezentativă a lor – oricare ar fi trăsătura acestui semn exterior, cu condiția ca imaginea reprezentativă ori semnul interior să-și mențină într-o conștiință precisă intensitatea ca atare, atunci semnul exterior poate fi recunoscut în mod conștient ca substituit pentru semnul interior, și o conștiință a sugestiei simultan interne și externe, ori o semnificație poate fi astfel percepută; iar contrastul dintre gânduri și lucruri, cel puțin conform capacității lor de a sugera că ar fi coincidente, ar putea deveni pentru întâia oară perceptibil. Ceea ce ar presupune germenele formei distincte a conștiinței umane.

Anterior unei asemeni conștiințe simultane dinamicii imaginației și a desfășurărilor pe aceeași direcție survenind la nivelul percepției, proces realizat prin intensitatea imaginației, conștiința distinctă a semnului interior era eclipsată, atenția îndreptându-se spre ideea sugerată de semnul exterior. Un fenomen similar frecvent observat în ceea ce ne privește este cel al succesiunii sugestiilor interioare ori ale lanțurilor de idei. Atenția omite adesea treptele intermediare ale lanțului de idei, ori pare să procedeze astfel. Cel puțin memoria treptelor esențiale coerenței ei raționale nu mai e prezentă atunci când retrăim lanțul de idei, ori îl repetăm în mod voluntar. Aceasta se întâmplă chiar atunci când au trecut doar câteva momente între idee și repetiția ei. Mulți autori neagă că în asemenea cazuri treptele omise sunt imediat uitate, din cauza nedeterminării lor – așa după cum uităm de îndată detaliile unei perspective pe care tocmai am văzut-o, și ne reamintim doar elementele ei semnificative; acești autori susțin că treptele absente lipsesc de asemenea din conștiință, chiar și din impulsurile originare și spontane, sau sunt prezente numai printr-un mijloc inconștient, atât în lanțul de idei cât și în retrăirea lui. Aceasta fiind o problemă a memoriei, referința la memorie în sine este inoperantă.

Pentru a decide dacă un lucru este complet uitat ori nu a fost niciodată experimentat ca atare, nu există o altă cale decât cea a analogiei raționale; în cazul nostru, aceasta pare să favorizeze mai degrabă teoria uitării decât cea a legăturilor şi acțiunilor mentale latente, de vreme ce uitarea este o *vera causa* suficientă să explice diferența dintre asemenea gânduri retrăite şi cele în care toate fazele sunt complet parcurse, ori pot să fie în mod rațional presupuse a fi prezente. Teoria „medierii mentale latente" pare să confunde dezvoltarea original spontană a lanțului de idei cu ceea ce pare a fi semnul ei în retrăirea voluntară. Această retrăire implică anumite condiții noi, şi nu trebuie de aceea să fie rațional interpretată ca o amintire în mod precis adevărată. Dacă este adesea repetată va stabili asocieri puternice şi directe de contiguitate între fazele importante care au fost legate la început de trepte mai difuze, totuşi conştiente. Obliterarea completă a acestora este analogă, cum spuneam, pierderii, în primele faze ale memoriei, detaliilor primelor percepții concrete prezente în conştiință.

Dacă, şi acest lucru ni se întâmplă frecvent, întregul lanț de idei cu toate treptele lui de sugestie este evocat în retrăirea lui volitivă (fără eliminarea unor faze), atunci legăturile intermediare mai difuze, obliterate în alte cazuri, ar corespunde semnelor mentale mai vagi, dar comparativ neechivoce (în cazul inteligențelor animalelor superioare), care poartă în ele, după cum arătam, forma conştiinței de sine umane. Dezvoltarea acestei conştiințe, evoluția ei dintr-o formă primară, este un proces mult mai direct decât apariția germenului formei în sine, care este întâmplătoare față de utilizarea anterioară a capacității memoriei. De aici rezultă că printr-o discriminare precisă, gândirea poate fi propriul ei obiect ca semn interior, împreună cu semnul exterior, mult mai intens, pe care ambele semne îl sugerează ori îl reactualizează în memorie. Această deosebire este mai pregnantă dacă semnul exterior este mai bine delimitat ca semn, adică dacă nu este percepția unui obiect sau fenomen, a cărei imagine interioară reprezentativă este perechea celui dintâi, ci este de o natură diferită – de exemplu, mişcare, gest, emisie verbală ori semn grafic contiguu cu obiectul ori fenomenul respectiv, sau în sensul propriu al cuvântului cu imaginea sa reprezentativă. „Conceptul" astfel format nu este un lucru complet în sine, ci în mod esențial o cauză, o fază în lanțul de idei.

Semnul exterior, imaginea semnului interior, şi sugestia reflecţiei ori a imaginii formează lanţul de idei ca şir care ar putea exista doar în imaginaţie. Lanţul de idei este prezent, în toate cele trei părţi conştiente, de la prima formă a conştiinţei, cea imediată, în toate gradele de inteligenţă; dar la nivelurile inferioare ale inteligenţei, în procesul de reamintire treapta mijlocie este anulată, la fel ca în cazurile de mai sus. Animalul poartă în minte doar imaginea semnului înregistrat anterior de percepţie, urmat acum imediat de o imagine a ceea ce a fost sugerat prin imaginea mentală uitată. Aceasta din urmă este însă, în mod special evocată ca termen intermediar în cazul nivelelor superioare ale inteligenţei. În reflectarea şirurilor de idei produse prin semne exterioare, animalul inferior nu are conştiinţa prezenţei decât a unui singur semn din cele succesive, care împreună cu imaginea sugerată au format şirul de idei prezent în prima sa formă ocurentă. Semnul exterior memorat este acum o reflecţie ori o imagine sugerând ori evocând ceea ce a fost la început sugerat de o treaptă intermediară mai difuză...

Pentru a exemplifica această analiză oarecum abstractă, să examinăm care ar fi, potrivit principiilor sale, mecanismul mental la om, fie acesta un vânător – şi un animal domestic – fie acesta un câine, presupunând că acesta ar auzi numele unui animal obiect al vânătorii, ca de pildă „vulpe". Trăsătura generală a fenomenelor în ambele cazuri ar fi aceeaşi la auzirea cuvântului. Cuvântul ar sugera imaginea mentală a vulpii, apoi încercările ei de a scăpa de urmăritori, iar ideea sugerată de acest termen s-ar diviza şi apoi fixa prin puterea ei de captare, asupra goanei vânătorilor, ori ar trece chiar asupra imaginii capturării şi uciderii vânatului. Neîndoielnic aceasta ar evoca în mod distinct în memoria vânătorului şi a câinelui său, una ori mai multe întâmplări de acest fel. Dacă acest lanţ de idei urmează a fi evocat (după cum neîndoios este atât la om cât şi la câine), procesul reamintirii se va desfăşura identic în mintea omului împreună cu condiţiile primei sale ocurenţe, cu excepţia însă, a cuvântului „vulpe" care va fi gândit (ca imagine verbală ori auditivă), în loc să fie de fapt auzit; iar imaginea vizuală a vulpii va fi evocată cu toate părţile componente ale şirului de idei repetat. Dar în ceea ce priveşte câinele, fie că imaginea auditivă nu va fi evocată, deoarece imaginea vizuală care să ajute

resurgența acestei amintiri nu există, (capacitatea sa volitivă vocală neputând să o formeze în prima fază), fie că dacă o asemenea imagine se naşte, imaginea vizuală ori olfactivă[2] nu se va contura în mod distinct în conştiință. Atenția câinelui va trece imediat de la unul din aceste semne, dar numai de la unul, la partea cea mai intensă şi mai semnificativă a lanțului de idei – urmărirea şi capturarea vânatului, ori la evenimente similare concret reamintite. Fie primul semn, fie cel intermediar va fi uitat.

În consecință, lanțul de idei al câinelui, în cazul în care şirurile de idei anterioare sunt evocate, ori atunci când acced la o conştiință precis delimitată ca rezultat al repetării lor, omite ori sare peste fazele care au servit prima oară ca semne sugestive ori conective urmărind acum doar asocierile mentale ale contiguității stabilite la prima ocurență a şirului de idei între părțile sale cele mai semnificative. Reflecția sugerată eclipsează prin forța ei componenta sugestivă. Capacitatea unei imagini de a capta interesul, ori puterea ei de a atrage atenția ca şi forța ei crescută, depind în cazul câinelui doar de vivacitatea imaginii ca amintire, ca fenomen ori scop în viitor şi prea puțin de relațiile şi influența ei ca *semn*. Imaginile ca şi semnele exterioare îndeplinesc această funcție după cum am arătat, atât în cazul animalelor inferioare cât şi la om, dar acest lucru nu este conştientizat de animal pentru că acele elemente ale lanțului de idei ce servesc doar ca semne sunt prea difuze să poată fi evocate în şirul de idei repetat; şi sunt înlocuite de noi asocieri de simplă contiguitate în părțile cele mai importante. Toate acestea vor fi identificate de inteligența animală, de reflecția asupra gândirii ca gândire, ori independent de realitatea acesteia ca amintire, ori o anticipare ori un scop, luând în considerare caracterul ei imaginar ori ireal.

Dacă dimpotrivă, o intensitate mai accentuată, rezultat al unei forțe, a unei simple amintiri, ar intensifica segmentele mai difuze ale lanțului de idei repetate până în punctul în care ar suscita atenția în privința lor, proiectându-le astfel într-o conştiință mai vie şi mai distinctă în acelaşi timp, s-ar putea manifesta un interes pentru natura, relația şi apartenența acestora, ceea ce ar iniția şi conduce un act de reflecție distinct. O reflecție ar putea fi astfel fixată ca imagine mentală reprezentativă; şi asemenea acte de reflecție inspirate în mod

similar de alte cauze mai puternice decât simpla curiozitate, ar uni prin observație, analiză și generalizare (perechile acestor procese exterioare la nivelul animalului inferior), toate aceste imagini reprezentative, împreună cu cuvintele reale și cu anticipările făcute pe baza acestora într-un singur scop, ori într-o singură legătură subiectivă. Recunoașterea lor în raport de această legătură este identificarea lor sub forma unor expresii ca gândurile *mele* ori *ale noastre*, ori ca fenomene mentale.

Când o idee ori o expresie exterioară acționează ca semn pentru un animal ori un om, ea dezvoltă dinamica lanțului de idei și conduce mult mai departe atenția de aceea ce aceasta semnifică ori sugerează, iar conștiința de sine se concentrează mai cu seamă asupra acestei faze din urmă. Dar fiind suficient de intensă pentru a angaja o atenție bine delimitată, ea determină un nou tip de acțiune și o nouă facultate de observație al cărei centru pare să fie localizat în emisferele cerebrale. Ca rezultat al activității acestora, prin capacitatea lor fundamentală de memorie și imaginație, iau naștere de asemenea obiectele actului reflecției. Reflecția s-ar defini astfel, nu conform modului de definire proprii majorității metafizicienilor, ca o facultate fundamental nouă a omului, la fel de primordială și esențială ca memoria însăși, ori ca puterea atenției abstractive, ori ca funcția semnelor și imaginilor reprezentative generalizate; ci ea ar fi determinată în antagonismul existent între ea și alte facultăți mentale, de natura obiectelor ei. Din punct de vedere al laturii subiective, ea s-ar compune din aceleași facultăți mentale – adică memorie, atenție, capacitate de abstractizare, acestea fiind folosite de restul primar al simțurilor. Reflecția s-ar baza pe ceea ce aceste simțuri au furnizat memoriei, dar ea ar acționa independent de orice grupare ori succesiune a acestora, după cum diferitele simțuri acționează unele față de altele. În această privință, reflecția este o facultate mentală distinctă, deși poate nu este caracteristică doar omului; însă, doar la nivelul acestuia ea este atât de remarcabilă și de însemnată în consecințele ei asupra dezvoltării inteligenței individuale, care poate fi privită ca semnul distinctiv esențial și fundamental al speciei. Deoarece diferențele de nuanțe privind cauzele pot duce la diferențe substanțiale în ceea ce privește urmările concrete.

Motive mai puternice decât simpla curiozitate privind treptele difuze ori gândurile simple ale unui lanț de idei rememorat, și mai eficiente în concentrarea atenției asupra lor și asupra funcției lor ca semne ori imagini sugestive, ar putea proveni din natura socială a animalului, din utilitatea comunicării mentale între membrii unei comunități, și din *dorința* de a comunica pe care aceste obișnuințe le creează. Și după cum un semn exterior împreună cu o imagine mentală ajută prin intensitatea ei la fixarea atenției asupra celei din urmă, tot astfel folosirea acestor semne exterioare cât și motivele legate de folosirea lor ar adăuga o *putere* extensivă, ori un interes marcat energiei atenției în cunoașterea acestui semn interior; drept rezultat, ar ajuta în ceea ce privește natura ei și raportul stabilit cu ego-ul – o ființă deja cunoscută, ori deosebită de celelalte ființe, fiind descrisă ca voind, dorind ori simțind. Ceea ce vrea, dorește și simte la nivelul inteligenței animalelor domestice evoluate, factor cunoscut ca nume propriu, la care acestea răspund prin acțiunile lor, este o conștiință a individualității lor. Nu este cunoscută ori recunoscută prin numele ei generic, „Eu"; deoarece fenomenele obișnuite acestui individ sau altora, ori capabile să fie redate în comunicarea prin limbaj, nu se referă în mod distinct la eul individual prin acel grad de atenție abstractă și precizie pe care un exercițiu obișnuit al facultății de reflecție este necesar să-l dovedească. Dar, în același fel, cuvântul „lume" care include în semnificația lui subiectul conștient, nu ar mai reuși să sugereze acestei inteligențe nimic mai mult decât o sugerează termeni mai concreți – ceea ce este în jurul, înăuntrul, apropiat ori îndepărtat de conștiință; sau nu ar reuși să sugereze *întregul* a ceea ce filosofii împart în ego și non-ego, lumea exterioară și cea interioară. O opoziție a întregului cu părțile, divizată totuși de predicație, ori antiteza subiectului cu atributele într-o unitate divizibilă și a componentelor ei specifice, toate acestea nu ar fi sugerate inteligenței animalului de cuvântul „lume"...

Cunoașterea lumii subiectului prin discriminarea la nivelul memoriei între fenomenele de semnificație și cele ale percepției exterioare, trebuie să fie în mare măsură ajutată de caracterul voluntar al semnelor exterioare – gestice, grafice – ori sunete prin care toate semnele sunt controlate de voință, ori de partea centrală a persona-

lității conectată astfel atât din punct de vedere extern cât şi intern, ca de altfel şi prin memorie, la semnele interioare sau la imaginile mentale reprezentative. Imaginile sunt controlate prin mijlocirea acestei asocieri de o atenție constantă şi mai intensă; caracterul lor de imagini reprezentative ori semne este distinct în reflecție, şi acestea nu mai sunt simple călăuze ale gândirii, urmate orbeşte. Ele formează prin atare asociere o mică lume reprezentativă reflectată prin voință. Stăpânirea limbajului este o condiție determinantă a cunoaşterii efective a unui asemenea semn. Este foarte probabil, ca în cazul câinelui, acesta nu numai să nu poată pronunța sunetele cuvântului „vulpe", dar să nu poată evoca sunetul auzit de el. Cuvântul nu poate, prin urmare, să fie punctul de sprijin în fixarea atenției în reflexia imaginii mentale a vulpii percepută prin simțul văzului ori mirosului. Dar în ceea ce priveşte senzația olfactivă survenită spontan, aceasta ar fi suficientă să producă un lanț de idei viu ori un vis puternic animat. Ceea ce nu înseamnă că datorită deficiențelor vocale şi a absenței imaginației auditive, pe care câinele nu o are, acesta nu beneficiază de un ajutor dat de semnele exterioare şi un grad oarecare de putere de reflecție, deşi aceasta nu ar reuşi să distingă limpede cele două entități percepute prin cunoaşterea lui *cogito*. Astfel câinele controlează semnul exterior vânătorii, mişcările incipiente ale membrelor, ca şi pe cele pe care le face în timpul somnului; şi aceasta ar putea construi imaginea mentală a vânătorii cu întâmplările şi dificultățile ei obişnuite, distincte în imaginație, în ciuda interesului mai profund care dirijează gândurile visurilor sale spre finalul urmăririi, capturarea vânatului. El se poate chiar folosi de acest semn, şi o face de fapt atunci când indică stăpânului său prin mişcări dorința de a se plimba, ori de a se lansa în goană după vânat...

Faptul că un animal inferior nu are conştiință de sine ca ființă înzestrată cu gândire este la fel de puțin surprinzător ca în cazul în care cineva ar pretinde ca animalul să fie conştient de circulația sângelui ori de alte funcții fiziologice, să-şi cunoască anatomia corpului, a sistemului nervos, localizarea facultăților mentale, ori să ştie că creierul este mult mai mic decât craniul care îl adăposteşte, în proporție cu corpul şi comparativ cu omul. Capacitatea sa de observație reflexivă poate fi la fel de limitată în ceea ce priveşte fenomenele

gândirii ca şi observaţia exterioară a majorităţii oamenilor în privinţa acestor rezultate ale cercetării ştiinţifice. Iar pe de altă parte, mult lăudata conştiinţă de sine a omului este cunoaşterea unui subiect realizată nu prin toate atributele şi fenomenele ei, ci numai printr-un număr suficient al lor pentru a o determina şi distinge în general de celelalte obiecte exterioare şi a o face să servească ca subiect al atribuţiilor şi predicaţiilor ulterioare, pe măsură ce observaţia reflectivă le face cunoscute. Formele abstracte ale acestei cunoaşteri, legile gramaticii şi logicii, cât şi categoriile înţelegerii, care sunt forme ale întregii cunoaşteri ştiinţifice, se referă toate la acţiunea unui *scop* de a avea acces la cunoaştere şi de a o fixa printr-o generalizare precisă, la fel cum condiţiile mecanice ale zborului se referă la scopul zborului şi la asigurarea mijloacelor necesare. Un proces de generalizare, caracterizat de unele acte de curiozitate ale inteligenţei animalului există totuşi; ceea ce este necesar este doar gradul adecvat de atenţie acordat semnelor pentru a face ca generalizarea să acţioneze în conformitate cu legile care, *dacă sunt legi universale şi necesare ale intelectului*, se referă în mod egal la inteligenţa animală, deşi nu sunt în mod concret exemplificate de ea; la fel cum legile locomoţiei nu sunt, de fapt, exemplificate de tulpinele plantelor dar sunt potenţiale în acestea.

Rasele umane inferioare şi sălbatice ale căror limbi nu cuprind nici un termen abstract ca de pildă adevăr, bine, farmec, ci numai cuvinte concrete, ca adevărat, bun, fermecător, ar putea cu greu concepe o idee, fie şi una vagă şi obscură, ca şi cea a căutării mistice a omniscienţei în profunzimile conştiinţei de sine. Din cauza acestui fapt, ar trebui să fie privite poate ca rase distincte de cea a filosofilor, şi cel puţin din punct de vedere mental să fie clasate, în ciuda capacităţii lor de vorbire şi a vocabularului limitat, ca animale necuvântătoare, însă totuşi inteligente. Dacă totuşi, teoria mai sus propusă ar fi adevărată, calitatea umană primordială, conştiinţa de sine inteligentă, înţeleasă în limitele ei concrete şi adevărate, ar apărea ca rezultat al unui creier mai dezvoltat, ori al unei memorii şi imaginaţii mai intense şi mai puternice, aducând la lumină, şi la nivelul conştiinţei distincte, fenomene ale gândirii la care gândirea reflexivă se referă ca la subiect; fenomene deja cunoscute la nivelul animalului inferior, ori deosebite ca fiind cauza activă a forţelor naturii exterioare, şi din voinţele altor animale. Gradele de abstractizare cât şi fazele succesive de abstractizare tot mai

complexe, proces care în cunoaşterea ştiinţifică aduce nu numai date specifice sub unele denumiri generale, dar ierarhizează de asemeni elementul mai puţin general sub cel mai general cu un scop conştient, sau dă nume universale nu numai fiecărui obiect în parte şi în general tuturor obiectelor şi relaţiilor lor asemănătoare, dar de asemenea nume mult mai generale la ceea ce este denotat de aceste nume, ori grupe clasate sub alte categorii – acest proces asociază diverse forme de conştiinţă de sine. Voinţa, dorinţa, sentimentul şi în cele din urmă gândirea sunt considerate de asemenea ca aparţinând aceluiaşi sistem, or aceluiaşi subiect; şi prin gândire noţiunile enumerate mai sus sunt puse într-o perspectivă comună, primind un nume general ca „opinia mea", „mie", „eu", „starea mea mentală".

Nu numai câinele şi alte animale necuvântătoare inteligente, dar şi cele mai puţin dezvoltate fiinţe umane sunt incapabile să ajungă la un nivel de abstractizare care să distingă ceea ce este exprimat prin „a fi" şi „a exista". Fiinţa este concretizată ori determinată, în opinia unora cel puţin, de ideea trăirii şi acţiunii, de o idee puţin mai relevată decât ceea ce este implicat în acţiunile celor mai inteligente animale, cu alte cuvinte, de propria lor aprehensiune, în chip de factori activi şi pasivi – înzestraţi cu voinţă şi sentimente deosebite de cele ale celorlalte animale, şi de forţele şi interesele naturii exterioare în general. „Câinele tău este aici, ori vine la ordinele tale", este o expresie familiară cu referire la acţiunea câinilor şi la inteligenţa lor. Un grad mai mare de abstractizare şi generalizare ar fi necesar în reflecţie decât treptele simple, suficiente după cum am văzut, pentru deducerea în raţionamente entimematice şi concluzii specifice; ar fi necesar de asemenea un exerciţiu mai extensiv şi mai persistent al facultăţii de reflectare ajutată de semnele voluntare ori de limbaj, ceea ce reprezintă un stadiu intangibil oricărui animal, pentru a ajunge la cunoaşterea lui *cogito* şi *sum*. Aceasta este o achiziţie recentă la nivelul copiilor; şi ar fi într-adevăr surprinzător dacă mintea unui animal necuvântător ar atinge un asemenea nivel. Există însă puţine motive pentru a crede împreună cu cei mai mulţi metafizicieni că reflexia este în mod absolut *sui generis* ori o formă finală şi nederivată a cunoaşterii, ori că nu este abordată gradual, receptată în grade diferite de claritate şi precizie, de vreme ce facultatea de reflecţie devine din ce în ce mai exersată.

METAFIZICA CONŞTIINŢEI[3]

Sfera activităţii intelectuale conştiente, sfera mentală – îşi are neîndoielnic legile ei fundamentale necondiţionate, prezente pretutindeni în fenomenele reale ale gândirii reflexive şi abstracte, apte de a fi generalizate în observaţiile reflexive ale filosofului, puse în practică de acesta în explicaţia fenomenelor gândirii, fie când aceste fenomene se manifestă în forme cosmice, fie la nivelul omului ori a celor mai evoluate animale. Prin rezultatele retrăirilor mult mai puternice şi mai vii, în cazul animalelor superioare, în mod special în cazul speţei umane, memoria ilustrează aceste rezultate în care aceleaşi facultăţi de observare, analiză şi generalizare, utilizate în general de fiinţele înzestrate cu inteligenţă, fixează trăsăturile şi clasele fenomenelor strict mentale, le divid într-o clasă distinctă ori *summum genus*, aparte de cele ale lumii exterioare. Distincţia dintre subiect şi obiect devine astfel o clasificare făcută cu ajutorul observaţiei şi analizei, înlocuind o distincţie intuitivă, prezumtiv favorizată de majoritatea metafizicienilor. Această deosebire este fără îndoială într-o anumită măsură intuitivă; adică aptitudinile şi predispoziţiile manifeste în procesul de asociere, la fel de folositoare ca experienţele repetate şi aşa-zisele observaţii moştenite sub forma instinctelor au indubitabil un rol în practica propriu-zisă a acestui proces de cunoaştere, la fel ca a multor altora, care apar înnăscute, nu doar în cazul animalelor inferioare, dar de asemenea la om... O astfel de raportare a distincţiei dintre subiect şi obiect la tendinţele instinctive ale inteligenţei noastre nu este echivalentă cu concepţia doctrinei metafizice, potrivit căreia această deosebire este intuitivă. Deoarece din punctul de vedere al naturalistului aceasta implică mai mult decât se înţelege prin cuvântul „instinctiv". Şi anume implică ideea conform căreia cunoaşterea este absolută, independentă nu doar faţă de experienţele individului, ci faţă de întreaga experienţă anterioară, şi are o identitate, realitate şi putere de convingere pe care nici o valoare a experienţei nu ar conferi-o unei clasificări empirice.

Dogmele metafizice pentru care această formulă este valabilă nu merită decât o succintă analiză. Adevăruri independente de orice experiență nu se cunosc a exista, doar dacă nu se renunță la ceea ce se înțelege prin noțiunea de „experiență" pe care o obținem învățând înțelesul cuvintelor și acceptând definițiile și convențiile limbajului – deci excluzând aceste adevăruri ori aserțiuni identice pe motivul că depind, ori pot fi considerate dependente în mod exclusiv și unic de competența lexicală, de unde apare un fel de necesitate independentă de realitate, în relațiile și conexiunile faptelor denotate de cuvinte. Este posibil ca legile să existe în mod absolut universal, cuprinzând destinul și puterea infinită, la fel ca și vorbirea și folosirea inteligibilă a cuvintelor; dar nu este posibil ca procesele analitice ale oricărui intelect distinct determinat să descopere ce fel de legi sunt acestea, în mod specific. Un astfel de intelect poate legifera cu absolută libertate pe tărâmul libertății și al invenției verbale, cu condiția să se limiteze la autonomia sa și să nu ceară altor intelecte să fie guvernate de asemenea legi, pe baza aplicării lor universale în lumea experienței comune. Este de asemenea posibil să existe credințe ori convingeri practicate de mistici, independente de orice forme obișnuite de trăire, „pe care nici o măsură a experienței nu le-ar produce"; dar nu este adevărat că există vreo credință universală ori științifică de acest fel. Efectele aptitudinilor moștenite și ale experiențelor individuale primare îndelung exersate și constant repetate, împreună cu sensurile limbajului însuși prezente în procesul de fixare și reliefare a unei idei ori credințe, nu au fost probabil suficient examinate de acei metafizicieni care conferă o origine supranaturală și absolută unora din procesele noastre cognitive; altfel spus, cei mai dogmatici dintre acești gânditori supraestimează forța și identitatea credințelor, ori greșesc în ceea ce privește *felul* necesității acestora. Semnificația primordială, necesitatea și universalitatea cuvintelor prenominale și semnelor în limbaj nu trebuie confundată cu o necesitate reală apriorică în relațiile exprimate de ele. Metafizicienii ar trebui să aibă în vedere că *ego*-ul și *non-ego*-ul nu sunt fenomene individuale ca existență reală, ci grupuri cu nume demonstrative, foarte puțin precizate ca sens, ori sunt cele mai abstracte subiecte ale fenomenelor experienței, deși neîndoielnic

parțial determinate în folosirea lor de propriile tendințe moștenite și de cele naturale ori de cele spontane și instinctive.

Această perspectivă asupra originii cunoașterii *cogito*-ului se opune în mod egal schemelor „idealismului" și „realismului natural", concepte care scindează școlile filosofice moderne. Conform „idealiștilor", subiectul conștient este cunoscut imediat, cel puțin în fenomenele lui, iar fenomenele sunt intuitiv recunoscute ca aparținând acestui subiect; în timp ce existența a ceva exterior spiritului este considerată a fi o deducție fenomenală a sinelui, ori o referire a sa la cauze exterioare. Obiectele sunt cunoscute doar imediat, „prin efectul lor asupra noastră". Opus acestei concepții, „realismul natural" apelează nemijlocit la simțul comun ori la rațiunea naturală a inteligenței nesofisticate, și este legitimat de aceeași judecată în aserțiunea că obiectul conștiinței este cunoscut concomitent cu subiectul. Dar realismul natural depășește acest raționament, susținând că atât subiectul cât și obiectul cunoașterii sunt în mod absolut, imediat și egal cunoscute datorită însușirilor lor prezente în percepție. Ceea ce depășește competența declarată intrinsec de această concepție. Deoarece, dacă prin caracterul nemijlocit, direct, înțelegem relația pe care un fenomen anume *lipsit de însușiri* caracteristice o are cu conștiința în general, suntem îndreptățiți să spunem că subiectul și obiectul se găsesc nemediate ori lipsite de însușiri ca părți indistincte în conștiință. Astfel, senzațiile produse de sunet, culoare, gust, plăcere și durere, ca și emoțiile cauzate de speranță și teamă, dragoste și ură, *dacă nu sunt relaționate cauzelor lor ori clasificate chiar de senzații ori emoții*, nu aparțin nici unei lumi, în mod exclusiv. Dar după câte ne putem aminti, asemenea stări de conștiință neclasificabile ori lipsite de însușiri caracteristice nu sunt proprii trăirii. Nu se poate spune, cu toate acestea, că ele nu există, ori (ceea ce este mai rău din punctul de vedere al teoriei), că sunt în mod greșit atribuite ori clasificate. Toate stările de conștiință se referă într-adevăr, fie integral, fie parțial la una ori la cealaltă dintre cele două lumi; această atribuire este, în parte cel puțin, instinctivă, deși nu necondiționată de orice experiență, deoarece provine fie din procesul de observație directă a strămoșilor noștri, ori, din selecția lor naturală – adică, din posibila supraviețuire a celor ce au optat corect pentru una din cele două lumi, și nu au confundat prea des pericolul

real ori cu visul ori cu o primejdie imaginară, şi nici visul unei protecţii imaginare cu adevărata siguranţă. Dacă totuşi înţelegem prin caracterul mediat o asemenea atribuire instinctivă, independentă de conexiunile repetate ale însuşirilor caracteristice ale subiectului respectiv în totalitatea experienţelor individuale, atunci „realismul natural" se situează în vecinătatea perspectivei noastre, exceptând greşelile şi confuziile viselor precum şi poziţiile ontologice ori metafizice asumate de acestea.

Dacă gânditorul influenţat de realismul naturalist nu este de asemenea un gânditor evoluţionist (şi de obicei nu este), atunci înţelesul acordat de el intuiţiilor trebuie să fie acela că acestea sunt absolute, adică nişte adevăruri universale conexe şi nemijlocite, prezente în fenomene. El trebuie să presupună că fenomene distincte şi-au lăsat amprenta indelebilă asupra categoriei lor fundamentale, echivalente pentru „eu" şi „non-eu", la fel cum animalele unei turme sunt marcate cu fierul roşu de proprietarul lor. Un asemenea semn imutabil nu ar face posibilă redarea într-o formă exterioară a erorilor nebuniei, halucinaţiilor şi viselor, ori altfel spus, s-ar referi la acestea (după cum s-a făcut deja[4]) ca în cazul misterului existenţei răului – o formulă convenabilă de prezentare a enigmelor filosofice. Conform doctrinei evoluţioniste semnificaţia cuvântului „intuiţie" nu implică ideea imutabilităţii în ceea ce priveşte conexiunile fenomenelor combinate instinctiv, exceptând doar cazul când o asemenea conexiune este o lege fundamentală a naturii ori este cea mai simplă şi firească dintre conexiuni, similară legilor mişcării ori ale logicii, (dacă considerăm logica o ştiinţă şi nu o artă). Din acest punct de vedere, intuiţia spaţiului pentru un nevăzător ar trebui să fie o combinaţie de percepţii senzoriale diferită de cea existentă la ceilalţi oameni; iar interpretarea senzaţiilor auditive ori vizuale cauzate de obiecte exterioare în halucinaţii – când în realitate, ele se nasc din dereglări fiziologice ori stări anormale ale sistemului nervos – nu ar fi o interpretare care încalcă legile fundamentale, ori manifestări ale capricioasei Naturi a relaţiilor dintre cauză şi efect. Oscilaţiile intuiţiei şi ale prejudecăţilor instinctive ar fi tot atât de firești şi explicabile precum erorile de raţionament în experienţa individului. Dar doctrina realis-

mului naturalist prezintă dificultăți insurmontabile independent de cea a evoluționismului și a ideii mutabilității instinctelor.

Idealismul, pe de altă parte, nu pare să contrazică nici fenomenele anormale ale conștiinței, și mai ales nici pe cele obișnuite. Idealismul pare să aibă afinități cu fizica și fiziologia la fel de mult pe cât realismul naturalist se apropie de logica scolastică și ontologie. Din timpul lui Descartes, idealismul pare să depindă în toate formele sale de o mai exactă cunoaștere a corpului uman ca aparat biologic și de cauzele fizice exterioare ale percepției, altele decât cele pe care le posedau anticii. În lumina acestei cercetări s-a conturat faptul că percepția și chiar senzația sunt integral determinate ori realizate în creier, numai cu ajutorul altor părți ale organismului, prin forțe exterioare și fenomene ca acelea de presiune și vibrație. De asemenea, s-a concluzionat în mod natural și adecvat faptul că percepția ori senzația se manifestă ori sunt localizate la nivelul creierului. O altă concluzie a fost aceea că obiectul aparent al percepției nu este doar distanțat de ceea ce părea să fie locul percepției, dar că o serie de procese încă insuficient cunoscute și analizate intervin între locul percepției și această localizare generală. Ceea ce a conferit o mare plauzibilitate interpretării eronate a fenomenelor, adică faptului că percepția este mai întâi realizată ca o stare a *ego*-ului conștient, și că doar apoi se relaționează lumii exterioare prin asocieri comune experienței generale, ca efect produs asupra noastră de o cauză exterioară astfel necunoscută. Din considerente asemănătoare s-a ajuns la interpretarea greșită a fenomenului de voință, anume că un impuls prezent în noi înșine, cunoscut în mod intuitiv și originar ca fiind *al nostru*, produce un efect îndepărtat în lumea exterioară prin intervenția unor mijloace de obicei necunoscute (ori indirect cunoscute). Efectele îndepărtate ale lumii exterioare asupra noastră, cât și acțiunile noastre ce o influențează cu consecințe vizibile, par să fie elementele primare ori cele intuitive în cunoașterea acestui fenomen, restul fiind derivat ori dedus. Ceea ce a însemnat să confunzi locul senzației ori al percepției din creier cu propria lui subiectivitate, ori cu alte cuvinte, cu referința lui la subiect.

Localizarea senzației în creier, acolo unde se îndeplinesc condițiile fundamentale producerii ei, poartă pe drept cuvânt denumirea de loc al producerii senzației, mai ales că prin dinamica proce-

selor mentale proprii creierului şi a altor componente nervoase ale sale, independent de alte procese ale sistemului nervos, senzaţiile sunt ori pot fi retrăite, deşi cele retrăite sunt în general mai diminuate în intensitate decât cele născute sub impulsul forţelor exterioare. Totuşi, acest loc fiziologic al senzaţiei nu face parte din cunoaşterea noastră directă asupra lui. Nu putem să-i acordăm aprioric un anume loc, nici să decidem dacă are ori nu un loc. Locul pe care îl conferim, în cazul în care acesta este situat în exterior, este cel determinat de o mare varietate de senzaţii şi forme active de conştiinţă trăite în localizarea obiectului la care acestea se referă. Numai prin asocierea (fie această spontană şi instinctivă, ori achiziţionată), a acestei senzaţii cu acele senzaţii şi acţiuni care sunt implicate în localizarea obiectului, ajungem la o posibilă noţiune a localizării senzaţiei. Dacă nu ne formăm nici o asemenea asociere a senzaţiei cu alte localizări determinate în alt mod, şi dacă percepţia rămâne vag localizată ori nelocalizată în corpul nostru, este doar în acest caz, şi nu anterior acestui moment, că putem să ne referim la sinele conştient ca la un fenomen subiectiv. Rămâne desigur alternativa teoriei evoluţioniste potrivit căreia experienţele negative care ar determina astfel caracterul subiectiv al unui fenomen pot fi experienţele strămoşilor noştri, şi că forţa raţională acestui caracter să fie în multe cazuri una instinctivă, derivând din rezultatele moştenite ale acestor experienţe anterioare. Altfel, raţionamentul ar apare ulterior, din punctul de vedere al timpului, cunoaşterii lumii exterioare, de vreme ce acest raţionament ar fi determinat de *absenţa* oricărei conexiuni uniforme a fenomenului cu fenomenele localizării. În loc să fie, după cum susţin teoriile idealiste, în primul rând cunoscută ca fenomen al subiectului *ego*, ori rezultat al efectului unei lumi ipotetice exterioare asupra noastră, prima însuşire neatribuită ar fi, din perspectiva noastră, cea de neutralitate între cele două lumi mai sus menţionate.

Respingând, aşadar cele două extreme – teoria idealismului ca şi pe cea a realismului naturalist, ori acceptând-o pe cea din urmă doar în forma ei legitimă de teorie evoluţionistă – am presupus că cele două teorii se ocupă cu cele două lumi doar ca lumi ale fenomenelor, fără a lua în considerare implicaţiile metafizice cât şi diversitatea lor privind problema cunoaşterii existenţelor non-fenomenale, pe bazele credinţei

într-o chestiune spirituală metafizică neverosimilă; deoarece opinia propusă ca alternativă a acestor extreme, subiectul şi obiectul sunt doar nume pentru cele mai abstracte categorii, şi nu pentru substratul insondabil al fenomenelor. Nu ni se pare posibil ca ontologia ori metafizica să ilumineze drumul conştiinţei; dar din perspectiva ştiinţei această problemă devine un obiect de studiu interesant ca fază a acestei evoluţii. Examinând în amănunt presupusele procese de cunoaştere ale existenţelor suprasenzoriale cât şi facultatea adevărului necesar, numit „raţiune" ori altfel spus descris de consecinţele lui presupuse a fi sursă a convingerilor şi credinţelor, ori a ipotezelor naturale şi valide ale unor realităţi de neconceput, din cauza trăsăturii abstracte a credinţelor, întâmpinăm o mare dificultate încercând să discriminăm ceea ce este posibil a fi strict moştenit, de ceea ce a fost dobândit în mod constant anterior, în dezvoltarea capacităţii de reflecţie şi mai cu seamă de ceea ce formează limbajul, instrumentul filosofic principal al acestei însuşiri. Limbajele utilizate de filosofi sunt ele însele lecţii de ontologie, posedând în structurile lor gramaticale concepţii intrinseci şi credinţe comune filosofului la fel ca în cazul creatorilor primitivi ai limbii, precum şi alte implicaţii pe care filosoful nu le poate evita decât cu dificultate. Cât de mult ar trebui aceasta să le evite, corectând ideile împrumutate în mod greşit formelor limbajului, este o problemă mereu actuală, meritând a fi analizată de o investigaţie metafizică.

Conceperea *substanţei* ca natură neimplicată integral în deosebirea dintre însuşirile esenţiale şi cele întâmplătoare, conexiunea ori coexistenţa lor în experienţe noastre, ori ideea ei implicând de asemenea coexistenţa reală, deşi latentă a tuturor atributelor într-o existenţă necunoscută nouă, ori doar într-un mod de neconceput şi non-fenomenal – acest concept trebuie să fie probat de o analiză a cauzelor sale posibile, ca efect al formelor limbajului şi a altor asocieri familiare acestora, care oricât de naturale, pot fi totuşi înşelătoare. Pentru omul primitiv cuvintele nu au avut semnificaţii precise, fiindcă definiţia cuvântului nu este o realizare a acestei trepte de dezvoltare a culturii umane. Prin urmare, atributele caracteristice precise şi delimitate, precum însuşirea mierii şi a zahărului de a fi dulce, ori a zilei, a corpurilor cereşti şi a focului de a răspândi lumină, se găsesc într-un

contrast puternic cu imprecizia intrinsecă a substantivelor, intrinsecă nu doar ca nedeterminate ci *ca şi altceva*. Astfel de substantive nu disting în mod clar între persoane şi lucruri, deoarece ziua şi corpurile cereşti erau considerate animate, focul fiind de asemenea personificat ca spirit ori ca animal. Renunțând pe cât posibil la doza de naivitate a acestor concepții, predicația ar apare totuşi ca fiind o referire a ceva precis cunoscut la ceva esențial necunoscut, ori cunoscut doar printr-o însuşire ori câteva însuşiri necesare a-l distinge de un substantiv, după cum numele proprii diferențiază persoanele între ele. Înțelesul acestui nume, ideea sa fundamentală semnifică de fapt mai mult, desemnând forțele latente focalizate asupra unor atribute până atunci necunoscute – forțe manifeste într-un rezultat concret atunci când un nou atribut se adaugă predicației. Acest înțeles în mod esențial ascuns, vag şi incorect definit este asimilat gramaticii, şi de aici, filosofiei, agent evidențiind o nouă manifestare a sa într-o aserțiune reală.

Opoziția dintre formele verbelor „active" şi „pasive" ilustrează evoluția intelectului omului primitiv spre abstracțiunile limbajului, prin imagini concrete. Subiectul unei propoziții, în loc să fie gândit ca un grup de fenomene imprecis determinat cu care predicatul este conex, a fost gândit fie ca performând o acțiune asupra obiectului, prin verbul tranzitiv, fie ca suportând efectul acțiunii obiectului prin forma pasivă, fie înfățişând o acțiune absolută exprimată de un verb intranzitiv, ori fie pentru a-i afirma trecutul, prezentul ori viitorul în mod absolut, cât şi pentru a sublinia posesiunea unor anumite proprietăți prin substantivul verbal, prin copulă şi predicat. Această personificare a subiectului unei propoziții care se manifestă încă în formele şi terminologia gramaticii, este un proces de asimilare a lucrurilor de către o personalitate ori conştiința de sine activă, cel puțin persuasive. Dar ea abia a atins gradul de abstracție necesar pentru conştiința clară a unui *cogito*. Mai degrabă implică ideea că lucrurile gândesc şi ele. Crearea numelor substantivale pentru însuşiri, substantive abstracte ca bunătate ori adevăr – o invenție având cele mai importante consecințe pentru cunoaşterea umană – a reliefat tendințele realiste moştenite de stadiul primitiv al dezvoltării limbajului. Substantivele abstracte nu par să fi desemnat la început nume nemijlocite de însuşiri ori şiruri de însuşiri, ca în cazul substantivelor „bunătate" ori „umanitate", ci par fi

fost numele unor puteri (ca acelea de a face lucrurile bune, ori pe oameni să fie ceea ce sunt), deci nu ca rezultat al celei dintâi analize conştiente, ştiinţifice în dezvoltarea spiritului uman, ci ca nume puternic influenţate de concepţia primitivă conform căreia substantivele sunt fiinţe vii. Cuvintele abstracte nu au fost totuşi atât de active şi convingătoare ca predecesoarele lor primitive, substantivele concrete generale. Ele se aseamănă mai degrabă unor meşteşugari care creează obiecte, destinându-le scopului lor. Dar datorită medierii lor, substantivele concrete generale au fost lipsite de forţă, reduse la subiecţie. A avea aşadar calităţi nemijlocite de nume generale şi puteri pe cât de imprecise pe atât de generale, pare a fi acelaşi lucru pentru inteligenţa sălbaticilor şi semi-barbarilor.

Am vorbit despre toate acestea ca şi când acestea ar fi parte a unei istorii revolute în loc să fie de fapt un stadiu actual al gândirii filosofice, o condiţie prezentă a unor cuvinte în mintea multor gânditori moderni. Este adevărat că metaforele înşelătoare sunt percepute ca metafore; dar trăsătura lor seducătoare nu este încă sesizată în totalitate. Subiectele enunţului sunt cele puse să facă treabă, să suporte ambiguităţile, să facă cunoscute însuşirile şi lipsurile exprimate prin predicatele lor, ori să-şi afirme propria existenţă ori autonomia, de vreme ce se presupune că ele desemnează corelarea calităţilor esenţiale cunoscute ori a fenomenelor coexistente în mod concret de experienţele noastre – calităţi pe care definiţiile lor le implică şi cărora le sunt adăugate alte atribute (dar de la care nu sunt dezvoltate altele), într-o predicaţie reală – ori în măsura în care sunt presupuse a fi numele unor entităţi necunoscute şi insesizabile. Numele sunt în mod nemijlocit descrierea lucrurilor, nu a forţelor ascunse ori a unor voinţe din lucruri. Dar nu este necesar să le considerăm ca fiind precis definibile, ori conotând grupuri de calităţi precizate, sau atributele esenţiale ale lucrurilor, ca ele să-şi exercite adevăratele funcţii de cuvinte; deoarece sunt încă nume de lucruri, nu voinţa în lucruri, şi nici „conceptele" ori ideile despre lucruri pe care le avem în noi. Ele sunt sinonime conceptelor, dacă ne convine să extindem sinonimia până la a include întreaga gamă de *semne* a lucrurilor; însă atât „conceptul" cât şi sinonimul său verbal pot fi, şi sunt în general *nedeterminate*. Deoarece la fel ca în cazul premiselor majore ale silogismelor,

subiectul este în general o co-denumire a două părți nedivizate ale unei clase de obiecte, una fiind direct cunoscută a avea ori a nu avea atributele afirmate ori negate în această premiză, și cealaltă parte, fiind analizată prin inducție a fi ori a nu fi de asemenea cuprinsă de ele – o co-denumire în care concluzia silogismului pare a fi o *petitio principii* (așa cum ar fi în cazul acestei inducții implicate[5]) – astfel că în simpla denumire a obiectelor numele pot fi privite în mod propriu ca nume de grupuri de calități, în care grupurile de calități sunt parțial cunoscute și nu parțial necunoscute, predicația în propozițiile reale (și nu verbale) fiind conversiunea ultimei în cea dintâi. Dar din această perspectivă a funcțiilor cuvintelor, este cel puțin necesar să se presupună că un grad suficient de atribute ale obiectelor este implicat în înțelesul substantivelor ce le desemnează calitățile pentru a face folosirea acestor nume distinctă și precisă obținând astfel capacitatea pe care au avut-o de fapt în pofida metafizicii, capacitate de a-și modifica ori schimba semnificațiile, numele sunt cel mai bine adaptate funcțiilor cuvintelor în promovarea progresului cunoașterii. Din această utilizare a cuvintelor, esențele lor atât ca aparente cât și cea profundă dispar doar în măsura în care existența și coexistența atributelor cunoscute ale obiectelor sunt implicate de substantive, ori în măsura în care coexistența acestora cu atributele necunoscute dinainte este implicată de asemenea, prin folosirea numelor ca subiecte ale propozițiilor. În folosirea cuvintelor în domeniul științific, acestea nu se manifestă ca niște forțe enigmatice, și nu fixează legături imutabile între atributele numite esențiale.

Pe de altă parte, metafizicienii uzează în ceea ce a mai rămas domeniul lor specific de investigație, de anumiți termeni ca „substanță", „cauză", „materie", „spirit", păstrând, cel puțin în ceea ce le privește, trăsăturile primitive ale cuvintelor pe care le-am examinat deja. Materia și spiritul desemnează nu doar pentru metafizicieni, dar și pentru vulg, capacități enigmatice și necunoscute atât în lumea exterioară cât și în cea interioară, ori forțe care după părerea unora sunt cunoscute numai unei înalte forme de intuiție prin facultatea „rațiunii"; ori fiind într-adevăr impenetrabile și de neconceput pentru orice minte umană, cum susțin alții, aceste forțe sunt totuși considerate a exista cu siguranță, prin atestarea irezistibilelor credințe naturale. Că

credinţele în fiinţe cunoscute ori necunoscute sunt credinţe reale şi naturale (deşi unele mai mult decât celelalte, după unele opinii), parc probabil în mod aprioric în ceea ce priveşte teoria evoluţionistă, fără a recurge la rezultatele educaţiei timpurii, şi a influenţei asocierilor de limbă, prin care, pentru unii filosofi ai ştiinţei, existenţa unor asemenea credinţe este atestată. Dar sfera de competenţă pe care teoria evoluţiei ar conferi-o acestor credinţe este aceea a concepţiilor pe care oamenii primitivi, needucaţi şi le-au format despre funcţiile cuvintelor, şi ale naturii pe care o desemnează. Moştenirea acestor idei, adică a aptitudinilor ori tendinţelor în formarea lor cât şi neîntrerupta interacţiune a cauzelor analizată admirabil de dl. Mill[6], prin care acesta îşi propunea să ilustreze aceste credinţe în mod direct, credinţe care şi-au păstrat mai cu seamă în ceea ce priveşte concepţia metafizică de „materie", sentimentele şi noţiunile primitive despre existenţa reală ca putere de a produce fenomene, sunt suficiente pentru a demonstra existenţa acestor credinţe şi capacitatea lor de convingere, fără a le acorda autoritatea unui fapt ştiinţific.

NOTE

1. *North American Review*, CXVI 1873, 251-273.
2. Se presupune că la câini imaginile vizuale depind în mare măsură de simţul olfactiv.
3. *North American Review*, CXVI (1873) 264-265, 274-284.
4. Dr. Mc Cosh, *On the Intuitions of the Mind*.
5. Vezi J.S. Mill, *Logic*, Cartea II, cap. 3.
6. Vezi, J.S. Mill, *Examination of Hamilton*, cap. 11.

Traducerea: Marius Jucan

CH. S. PEIRCE
(1839-1914)

Charles Sanders Peirce a trecut printre contemporani, mai întâi, drept inginer chimist, apoi a fost considerat dascăl şi inginer, mai târziu logician, pentru ca după dispariţia sa să fie recunoscut ca filosof. La această imagine asupra profilului său au contribuit mai mulţi factori, între care s-a aflat spiritul său continuu interogativ, mobil şi generator de ipoteze îndrăzneţe, de care s-a legat „lipsa de înclinaţie pentru a-şi dirija gândirea într-o formă stabilă", precum şi publicarea târzie a volumelor ce îl reprezintă. De îndată ce scrierile sale au fost reunite în volume şi publicate, Peirce a început să crească în ochii posterităţii, iar acest fenomen se petrece şi astăzi. Peirce s-a profilat, în orice caz, drept unul din cei mai profunzi, mai inovativi şi mai influenţi filosofi ai contemporaneităţii, alături de, spre exemplu, Dilthey, Husserl, Heidegger, Wittgenstein.

Scrierile filosofice ale lui Peirce au fost reunite în volume abia după dispariţia sa. Primul volum a fost editat de Morris Cohen, sub titlul *Chance, Love and Logic* (1923), dar ediţia care a fost multă vreme baza cunoaşterii gândirii sale s-a datorat lui Charles Hartshorne, Paul Weiss şi Arthur Burks, care au publicat faimoasele *Collected Papers* (Harvard University Press, 1931-35, 1958). În deceniul trecut a început publicarea unei ediţii mult mai cuprinzătoare a scrierilor lui Peirce, de către cel mai bun cunoscător al operei sale, Max Fisch: *Writings of Charles S. Peirce. A Chronological Edition* (Indiana University Press, 1981). Trebuie spus însă că nu există încă o ediţie completă a scrierilor sale.

Peirce a pus bazele pragmatismului, ca filosofie sistematică, cu două texte: „Fixarea convingerii" (*The Fixation of Belief*) (1877) şi „Cum să facem ca ideile să ne fie clare" (*How to Make Our Ideas Clear*) (1878), în care a formulat celebra „maximă pragmatică", ce constituie principiul fundamental al pragmatismului. Anterior, Peirce a parcurs o foarte interesantă şi fecundă perioadă de „confruntare cu tradiţia filosofică", în fapt cu tradiţia europeană. Ulterior, nemulţumit de interpretarea empiristă a „maximei pragmatice", el şi-a rebotezat concepţia preferând titlul de „pragmaticism". Evoluţia ideilor şi concepţiei sale este redată în două monografii de cea mai bună calitate devenite, între timp, clasice: Murray G. Murphey, *The Development of Peirce's Philosophy* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1961) şi

Karl Otto Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus* (Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973).

Interpretarea filosofiei lui Peirce constituie ea însăşi un capitol din cele mai spectaculoase ale istoriei filosofiei. Asemenea operei celor mai mari filosofi de odinioară, opera lui Peirce a devenit terenul pe care îşi caută punctul de sprijin marile orientări filosofice. Ea este privită ca expresie a empirismului[1], ca o metafizică pe baze empiriste[2], ca un complex de abordări filosofice variate, nu totdeauna puse de acord[3], ca o tentativă de elaborare de instrumente de analiză a expresiilor simbolice[4], ca o reeditare a transcendentalismului[5], cu mijloace intelectuale înnoite, ca expresie a realismului[6]. Dincolo însă de interpretări, rămâne fundamentală împrejurarea că Peirce a pus bazele pragmatismului filosofic şi a conferit, cu aceasta, cel mai pregnant profil şi cea mai mare anvergură filosofiei americane. Textele pe care le-am selectat din opera sa pentru antologia de faţă sunt aceleà care au pus în mişcare pragmatismul filosofic al vremii noastre. Este vorba de „Fixarea convingerii", „Cum să facem ca ideile să ne fie clare" şi „Probleme centrale ale pragmaticismului" (*Issues of Pragmaticism*) (1905).

A.M.

1. Justus Buchler, *Charles Peirce's Empiricism*, Harcourt Brace & Co., New York, 1939.

2. James Feibleman, *An Introduction to Peirce's Philosophy Interpreted as a System*, Harper-Brothers Publ., New York, London, 1946.

3. Thomas A. Goudge, *The Thought of Charles S. Peirce*, Dower Publ. Inc., New York, 1950.

4. W.B. Gallie, *Peirce and Pragmatism*, Penguin Books, Harmandsworth, Middlesex, 1952.

5. Jürgen von Kempski, *Charles Peirce und das Pragmatismus*, Osnabrück, 1952.

6. John F. Bohler, *Charles Sanders Peirce and Scholastic Realism. A Study of Peirce's Relation to Duns Scotus*, University of Washington Press, Seattle, 1969.

FIXAREA CONVINGERII*
I

5.358 Sunt puțini cei care vor să studieze logica, pentru că fiecare își imaginează că este destul de priceput în arta raționării. Constat însă că această satisfacție se limitează la propria raționare și nu se extinde la aceea a altora.

5.359 Dintre toate facultățile noastre, deplina stăpânire a puterii de a face raționamente este cea la care ajungem cel mai târziu, căci aceasta nu este atât un dar natural, cât o artă care presupune un îndelungat și dificil exercițiu. Istoria practicării ei ar oferi un subiect generos pentru o carte. După modelul romanilor, în școlile medievale logica era pusă imediat după gramatică în ordinea obiectelor de studiu ale unui tânăr, fiind socotită foarte ușoară. Așa cum au înțeles-o medievalii, ea chiar era ușoară. Principiul său fundamental, potrivit lor, era acela că orice cunoaștere se bazează fie pe autoritate, fie pe rațiune, dar că tot ceea ce este dedus de rațiune depinde în cele din urmă de o premisă derivată din autoritate. În consecință, de îndată ce un tânăr era instruit în procedura silogistică, bagajul său de instrumente intelectuale era considerat complet.

5.360 Roger Bacon, acel intelectual remarcabil care a fost aproape un om de știință la mijlocul secolului al treisprezecelea, vedea în concepția scolasticilor asupra raționării doar un obstacol în calea adevărului. El considera că numai din experiență se poate învăța ceva – teză care nouă ne pare astăzi ușor de înțeles căci generațiile anterioare ne-au transmis o concepție distinctă asupra experienței; teză care i-a

* Traducerea celor trei studii ale lui Ch.S. Peirce din acest volum s-a făcut după *Collected Papers of Ch. S. Peirce*, vol. I-VI, editori Ch. Hartshorne și P. Weiss, Harvard University Press, Cambridge/Mass., 1931-1935; vol. VII-VIII, editor A.W. Bures, Harvard University Press, Cambridge, 1958.

Pentru termenul *belief* am folosit în majoritatea cazurilor cuvântul „convingere". În unele fragmente, însă, având în vedere contextul, cât și filiația gândirii (Peirce a cunoscut analiza lui Kant a așa-numitei „credințe pragmatice" și a preluat-o), am tradus *belief* cu *credință*. Este limpede că în acest sens termenul „credință" are o semnificație specială, fiind vorba, în fapt, de o convingere în valoarea, în fond practică, a unei idei.

părut şi lui perfect clară deoarece dificultăţile pe care le implică ea nu ieşiseră încă la iveală. El credea că cea mai bună dintre toate experienţele este iluminarea interioară, care ne învaţă multe lucruri despre natură pe care simţurile exterioare nu le-ar putea descoperi niciodată, ca, de pildă, transsubstanţierea pâinii.

5.361 Patru secole mai târziu, celălalt, mai celebrul Bacon, în prima carte din lucrarea sa *Novum Organum*, şi-a prezentat clar concepţia asupra experienţei, care, după el, era ceva ce trebuie să fie deschis verificării şi reexaminării. Dar, deşi concepţia lordului Bacon este superioară concepţiilor anterioare, un cititor modern care nu se lasă impresionat de grandilocvenţa sa, va fi izbit mai ales de insuficienţa viziunii sale asupra metodei ştiinţifice. Că nu avem decât să facem nişte experienţe brute, să rezumăm pe nişte formulare rezultatele lor, să le parcurgem apoi metodic, eliminând ceea ce se dovedeşte fals şi stabilind alternativele, şi că, în felul acesta, în câţiva ani, ştiinţa naturii va fi încheiată – ce idee! „El scria despre ştiinţă ca un Lord Cancelar"[1], a spus pe drept cuvânt Harvey, un veritabil om de ştiinţă.

5.362 Cei dintâi oameni de ştiinţă, Copernic, Tycho Brahe, Kepler, Galilei, Harvey şi Gilbert au avut metode mai apropiate de cele ale confraţilor lor moderni. Kepler s-a apucat să traseze o curbă prin poziţiile lui Marte[2] şi cel mai mare serviciu adus de el ştiinţei a fost acela de a fi imprimat în mintea oamenilor convingerea că acesta este lucrul pe care trebuie să-l facă dacă doresc să perfecţioneze astronomia; că nu trebuie să se mulţumească să se întrebe dacă un sistem de epicicluri este mai bun decât altul, ci trebuie să se sprijine pe cifre şi să afle care este de fapt curba. El a realizat acest lucru prin curajul şi energia sa incomparabile, bâjbâind într-un mod cu totul de neînţeles (pentru noi), de la o ipoteză iraţională la alta, până când a dat, după douăzeci şi două de încercări de acest fel, prin simpla epuizare a inventivităţii sale, de orbita pe care o minte bine dotată cu armele logicii moderne ar fi încercat-o dintru început.

5.363 În mod similar, orice operă de ştiinţă destul de importantă pentru a nu fi uitată timp de câteva generaţii oferă exemplificări ale stării deficitare a artei raţionării din vremea când a fost scrisă; fiecare pas important în ştiinţă a fost şi o lecţie de logică. Aşa s-a întâmplat

atunci când Lavoisier şi contemporanii săi s-au lansat în studiul chimiei. Maxima chimistului de odinioară fusese: *Lege, lege, lege, labora, ora et relege*. Metoda lui Lavoisier nu era aceea de a citi şi a te ruga, de a visa că un proces chimic lung şi complicat va avea un efect anume, de a-l pune în practică cu o răbdare plicticoasă, de a visa, după eşecul său inevitabil, că ar avea alt rezultat dacă ar interveni o anumită modificare şi de a sfârşi prin a anunța visul din urmă ca fapt; metoda sa era de a-şi duce intelectul în laborator şi de a face din alambicurile şi retortele sale instrumente de gândire, dând o nouă concepție asupra raționării, pe care o considera ceva ce trebuie făcut cu ochii deschişi, manipulând lucruri reale în locul cuvintelor şi al închipuirilor.

5.364 Controversa în jurul darvinismului este, în mare măsură, o chestiune de logică. Darwin şi-a propus să aplice metoda statistică în biologie[3]. Acelaşi lucru s-a făcut într-o ramură foarte diferită a ştiinței, în teoria gazelor. Deşi nu puteau să spună care ar fi mişcarea unei molecule individuale de gaz pe baza unei anumite ipoteze referitoare la constituția acestei clase de corpuri, Clausius şi Maxwell au fost totuşi în stare să prezică, aplicând doctrina probabilităților, că, în timp, o anumită proporție a moleculelor va dobândi, în împrejurări date, anumite viteze; că în fiecare secundă va avea loc un anumit număr de coliziuni etc., iar din aceste propoziții ei au putut deduce anumite proprietăți ale gazelor, mai ales cu privire la relațiile lor de temperatură. În mod similar, deşi nu poate să spună care va fi efectul variației şi al selecției naturale în fiecare caz individual, Darwin demonstrează că până la urmă ele vor adapta animalele la mediul lor. Dacă formele de animale existente se datorează sau nu unei astfel de acțiuni, sau ce poziție ar trebui să adopte teoria, sunt întrebări ce constituie subiectul unei discuții în care chestiunile de fapt şi cele de logică se întrepătrund în mod ciudat.

II

5.365 Obiectivul raționării este acela de a descoperi, pornind de la analiza a ceea ce ştim, altceva ce nu ştim. În consecință, raționarea este corectă dacă produce[4] o concluzie adevărată din premise adevărate,

altfel nu este. Astfel privită, problema validității este în întregime una de fapt şi nu de gândire. *A* fiind premisele, iar *B* fiind concluzia, problema care se pune este dacă aceste fapte sunt într-adevăr astfel legate încât dacă *A* este, *B* este. Dacă este aşa, atunci inferența este validă; dacă nu, nu este. Nu se pune câtuşi de puțin problema dacă, atunci când mintea noastră acceptă premisele, simțim imboldul să acceptăm şi concluzia. Este adevărat că din fire raționăm în general corect. Acesta este însă un accident; concluzia adevărată ar rămâne adevărată şi dacă nu am simți nici un imbold de a o accepta, iar cea falsă ar rămâne falsă chiar dacă nu am putea rezista pornirii de a crede în ea.

5.366 În mare, suntem, fără îndoială, animale logice, dar nu suntem astfel în mod absolut. Cei mai mulți dintre noi sunt, de exemplu, mai optimişti din fire şi mai plini de speranță decât ar justifica-o logica. Părem a fi în aşa fel alcătuiți încât, în absența oricăror fapte după care să ne orientăm, suntem fericiți şi automulțumiți; astfel încât efectul experienței este mereu acela de a ne contracara speranțele şi aspirațiile. Cu toate acestea, aplicarea de-a lungul unei vieți a acestui corectiv nu ne înlătură de obicei dispoziția optimistă. Acolo unde speranța nu este controlată de experiență, se prea poate ca optimismul să fie extravagant. Simțul logic în chestiunile de ordin practic este calitatea cea mai folositoare pe care o poate poseda o ființă, şi de aceea ea ar putea fi rezultatul selecției naturale; dar, în afara problemelor practice, este probabil mai profitabil pentru o ființă să-şi umple mintea cu viziuni plăcute şi încurajatoare, independent de adevărul lor; şi astfel, în sfera îndeletnicirilor nepractice, selecția naturală ar putea produce o tendință greşită de gândire[5].

5.367 Ceea ce ne determină să facem, pornind de la premise date, o anumită inferență şi nu alta este o deprindere a minții, constitutivă sau dobândită. Deprinderea este bună sau nu în măsura în care produce sau nu concluzii adevărate din premise adevărate; iar o inferență este considerată validă sau nu fără referire specială la adevărul sau falsitatea concluziei sale, ci în măsura în care deprinderea care o determină este astfel încât în general să producă sau nu concluzii adevărate. Deprinderea mintală particulară care guvernează o inferență poate fi formulată într-o propoziție al cărei adevăr depinde de validitatea inferențelor pe care le determină deprinderea; o astfel de formulă este numită *principiul călăuzitor* al inferenței. Să presupunem, de exemplu,

că urmărim un disc de aramă care se roteşte şi care se opreşte de îndată ce este plasat între polii unui magnet şi inferăm că acest lucru se va întâmpla cu orice disc de aramă. Potrivit principiului călăuzitor, ceea ce e adevărat despre o piesă de aramă este adevărat şi despre alta. Un astfel de principiu călăuzitor este mai sigur în ceea ce priveşte arama decât în ceea ce priveşte multe alte substanţe – alama de exemplu.

5.368 S-ar putea scrie o carte despre cele mai importante dintre aceste principii călăuzitoare ale raţionării. Trebuie să recunoaştem că probabil ea nu ar fi de nici un folos unui om a cărui gândire este îndreptată în întregime spre subiecte practice şi a cărui activitate se desfăşoară urmând cărări temeinic bătătorite. Problemele care se prezintă în faţa unui asemenea intelect sunt chestiuni de rutină pe care acesta a învăţat să le mânuiască odată pentru totdeauna la însuşirea profesiunii. Dacă însă cineva se aventurcază într-un domeniu nefamiliar, sau într-unul în care rezultatele sale nu sunt verificate continuu de experienţă, chiar şi intelectul cel mai viguros, aşa cum întreaga istorie o dovedeşte, îşi va pierde deseori orientarea şi îşi va cheltui eforturile în direcţii care nu-l apropie de scopul său, ba mai mult, îl poartă pe un drum greşit. El este ca un vapor în largul mării, la bordul căruia nu se află nimeni priceput în regulile navigaţiei. Într-un asemenea caz, un studiu general al principiilor călăuzitoare ale raţionării ar fi socotit cu siguranţă folositor.

5. 369 Subiectul nu ar putea fi însă tratat fără a fi mai întâi delimitat, dat fiind că aproape orice fapt poate servi ca principiu călăuzitor. Se întâmplă însă să existe o diviziune a faptelor, aşa încât într-o clasă se află toate faptele care sunt absolut esenţiale ca principii călăuzitoare, în timp ce în cealaltă se află toate acelea care interesează în orice alt fel ca obiecte de cercetare. Această diviziune este între faptele care sunt în mod necesar luate ca de la sine înţelese când se pune întrebarea dacă o anumită concluzie rezultă din anumite premise şi faptele care nu sunt implicate în această întrebare. Reflectând o clipă, vom vedea că o mulţime de fapte sunt deja presupuse atunci când întrebarea logică se pune pentru prima dată. Se subînţelege, de exemplu, că există asemenea stări mentale precum starea de îndoială şi de convingere, că este posibilă o trecere de la una la alta, în condiţiile în care obiectul gândirii rămâne acelaşi, şi că această tranziţie este supusă unor reguli care se impun în egală măsură pentru orice intelect. Dat fiind că

acestea sunt fapte pe care trebuie să le cunoaştem deja înainte de a putea avea o idee cât de cât clară asupra raționării, se poate presupune că nu mai este important să li se cerceteze adevărul ori falsitatea. Pe de altă parte, este uşor de admis că regulile de raționare deduse din chiar ideea acestui proces sunt cele mai importante şi că, desigur, atâta timp cât gândirea se conformează acestora, cel puțin ea nu va duce la concluzii false din premise adevărate. În fapt, importanța a ceea ce se poate deduce din asumpțiile implicate în întrebarea logică se dovedeşte mai mare decât s-ar putea presupune, şi aceasta din motive care sunt greu de evidențiat întru început. Singurul motiv pe care-l voi menționa aici este că acele concepte care sunt într-adevăr produse ale reflecțiilor logice, deşi nu ne dăm seama imediat că sunt astfel, se amestecă cu gândurile noastre comune şi determină deseori confuzii grave. Este, de exemplu, cazul conceptului de calitate. Calitatea ca atare nu este niciodată obiect al observației. Noi putem vedea că un lucru este albastru sau verde, dar calitatea de a fi albastru şi calitatea de a fi verde nu sunt lucruri pe care le vedem: ele sunt produse ale reflecțiilor logice. Adevărul este că simțul comun, sau gândirea, aşa cum se prezintă ea atunci când se ridică pentru prima dată deasupra îndeletnicirilor practice înguste, este pătrunsă adânc de acea trăsătură logică defectuoasă căreia îi este aplicat în mod obişnuit epitetul de *metafizică*, de care nu se poate descotorosi decât printr-o severă disciplină logică.

III

5.370 Ştim, în general, când dorim să punem o întrebare şi când dorim să pronunțăm o judecată, pentru că există o diferență între sentimentul de îndoială şi cel de convingere.

5.371 Nu este însă singurul lucru care deosebeşte îndoiala de convingere. Există şi o diferență practică. Convingerile ne călăuzesc dorințele şi ne modelează acțiunile. Asasinii, sau fidelii „bătrânului din munți", erau gata să moară la cel mai mic ordin al acestuia deoarece credeau că slujindu-l îşi vor asigura fericirea veşnică. Dacă s-ar fi îndoit de acest lucru, ei n-ar fi acționat în felul în care au

acționat. Același lucru se întâmplă cu orice convingere, în funcție de gradul ei. Sentimentul de convingere este un indiciu mai mult sau mai puțin sigur al faptului că în natura noastră s-a statornicit o anumită deprindere care ne va determina acțiunile. Îndoiala nu are niciodată un asemenea efect.

5.372 Nu trebuie să trecem cu vederea și o a treia diferență. Îndoiala este o stare incomodă și nemulțumitoare de care luptăm să ne eliberăm pentru a trece în starea de convingere[6], care este o stare de calm și de mulțumire pe care nu dorim să o anulăm sau să o schimbăm într-o convingere diferită[7]. Dimpotrivă, ținem cu tenacitate nu doar să fim convinși, ci să fim convinși tocmai de ceea ce suntem convinși.

5.373 Astfel, atât îndoiala cât și convingerea au efecte pozitive asupra noastră, deși acestea sunt foarte diferite. Convingerea nu ne face să acționăm numaidecât, dar ne pune într-o asemenea situație încât ne vom comporta într-un anume fel atunci când se ivește ocazia. Îndoiala nu are deloc un astfel de efect, dar ne stimulează la acțiune până la înlăturarea ei. Aceasta ne amintește de excitarea unui nerv și de acțiunea reflexă produsă în consecință, în timp ce pentru o analogie cu convingerea trebuie să ne întoarcem, în cazul sistemului nervos, la ceea ce numim asociații nervoase – de exemplu, la acea deprindere în temeiul căreia mirosul unei piersici ne face să salivăm.

IV

5.374 Stimularea îndoielii determină un efort în vederea atingerii unei stări de convingere[8]. Voi numi acest efort *investigație*, deși trebuie să admit că denumirea nu este întotdeauna foarte potrivită.

5.375 Stimularea îndoielii este singurul mobil imediat al efortului de a ajunge la convingere. Desigur, este mai bine să avem convingeri care să ne poată călăuzi cu adevărat acțiunile în vederea satisfacerii dorințelor, ceea ce ne face să respingem orice convingere care nu pare să fi fost astfel formată încât să ducă la acest rezultat. Dar acest lucru nu se va întâmpla decât prin crearea unei îndoieli în locul respectivei convingeri. Prin urmare, efortul începe cu îndoiala și se sfârșește cu încetarea îndoielii. Astfel, singurul obiectiv al investigației este stator-

nicirea opiniei. Ne putem închipui că aceasta nu este suficient şi că nu căutăm o opinie pur şi simplu, ci o opinie adevărată. La o verificare mai atentă, această ambiţie se dovedeşte însă neîntemeiată, deoarece, de îndată ce ajungem la o convingere fermă, suntem cu totul satisfăcuţi, indiferent dacă respectiva convingere este falsă sau adevărată. Este limpede că nimic din afara sferei noastre de cunoaştere nu poate constitui obiectul investigaţiei noastre, căci nimic din ceea ce nu ne afectează intelectul nu poate constitui un temei pentru un efort mental. Se poate susţine cel mult că noi căutăm o convingere pe care o vom *considera* adevărată. Dar, de fapt, pe oricare din convingerile noastre o considerăm adevărată, şi a spune aceasta este, firește, o simplă tautologie[9].

Este o teză foarte importantă aceea că statornicirea opiniei este singurul scop al investigaţiei ştiinţifice. Ea înlătură dintr-o dată o serie de concepţii vagi şi eronate asupra demonstraţiei, din care putem menţiona aici câteva.

5.376 1. Sunt filosofi care şi-au imaginat că pentru a începe o investigaţie este suficient să enunţi o întrebare, oral sau în scris, şi chiar ne-au recomandat să începem prin a pune totul sub semnul întrebării! Dar simpla formulare a unei propoziţii la interogativ nu stimulează gândirea la efort pentru a ajunge la convingere. Trebuie să existe o îndoială reală, vie, fără de care discuţia este fără miez.

2. Ideea că o demonstraţie trebuie să se bazeze pe propoziţii fundamentale, absolut indubitabile, este o idee foarte răspândită. Potrivit unei şcoli, acestea sunt principii cu caracter general; potrivit alteia, ele sunt senzaţii prime. Dar, în realitate, pentru a avea acel rezultat total satisfăcător numit demonstraţie, e de ajuns ca investigaţia să pornească de la propoziţii perfect libere de orice îndoială reală. Dacă premisele nu sunt în mod real puse la îndoială, ele nu pot fi mai satisfăcătoare decât sunt efectiv[10].

3. Sunt oameni cărora se pare că le place să demonstreze un lucru de care toată lumea este deja pe deplin convinsă. În felul acesta, însă, nu se face nici un progres. Atunci când îndoiala încetează, acţiunea mentală asupra respectivei chestiuni se încheie; dacă ar continua, ea ar fi lipsită de scop, sau scopul ei ar putea fi doar unul de autocritică.

5.377 Dacă statornicirea opiniei este singurul obiectiv al investigației, iar convingerea este de natura unei deprinderi, de ce să nu ne atingem scopul dorit luând orice răspuns pe care ni-l putem imagina la o întrebare reiterându-ni-l mereu, insistând asupra a tot ceea ce ne poate conduce la respectiva convingere și învățând să întoarcem spatele cu dispreț și ură la tot ceea ce ar putea să o tulbure? Această metodă, simplă și directă, o folosesc în realitate mulți oameni. Îmi amintesc cum odată cineva m-a rugat stăruitor să nu citesc un anumit ziar de teamă ca nu cumva să-mi schimb opinia asupra comerțului. „Să nu fiu prins în capcana sofismelor și a ideilor sale false", mi s-a argumentat. „Nu ești prea versat în economia politică", mi-a spus prietenul meu. „De aceea, ai putea fi ușor indus în eroare de argumente greșite în această materie. Astfel, dacă citești acest ziar ai putea fi tentat să crezi în protecționism. Tu admiți ca adevărată doctrina comerțului liber și nu dorești să fii convins de ceea ce nu este adevărat". Am observat că de multe ori acest sistem este adoptat în mod deliberat. Și mai des, însă, aversiunea instinctivă față de o stare de spirit nedefinită, aversiune exacerbată până la o groază vagă în fața îndoielii, îi face pe oameni să se agațe spasmodic de punctele de vedere pe care le-au adoptat deja. Omul simte că dacă rămâne atașat fără șovăială de convingerea sa totul va fi bine. Și nu se poate nega că o convingere fermă și de neclintit produce o adâncă pace sufletească. Desigur, se poate ajunge la neplăceri dacă, de exemplu, un om se înverșunează să creadă că focul nu-l arde sau că va fi blestemat pe veci dacă și-ar primi *ingesta* altfel decât prin stomac. Pe de altă parte însă, omul care adoptă această metodă nu va admite că inconvenientele ei sunt mai mari decât avantajele pe care le oferă. El va spune: „Sunt atașat în mod ferm de adevăr, iar adevărul este întotdeauna binefăcător." Se poate foarte bine ca în multe cazuri plăcerea pe care o dobândește din convingerea sa calmă să contrabalanseze inconvenientele ce rezultă din caracterul ei înșelător. Astfel, dacă este adevărat că moartea este anihilare, atunci omul care este convins că va merge în rai după ce va muri dacă va fi respectat anumite reguli simple în timpul vieții are o plăcere facilă după care nu va urma nici o dezamăgire. Se pare că un punct de vedere asemănător este îmbrățișat de multe persoane religioase, căci se poate auzi deseori: „O, n-aș putea crede cutare lucru, pentru că aș fi păcătos dacă aș face-o." Când struțul își îngroapă capul în nisip la apropierea

pericolului, se prea poate că adoptă calea cea mai fericită. El ascunde pericolul pentru a spune apoi calm că nu există nici un pericol; iar dacă este absolut convins că nu există nici unul, de ce şi-ar mai ridica privirea să vadă? Un om poate trece prin viaţă ţinând sistematic la distanţă tot ceea ce i-ar putea produce o schimbare în opinii şi, în cazul în care reuşeşte – bazându-şi metoda, aşa cum o face, pe două legi psihologice fundamentale –, nu văd ce ar fi de spus împotriva felului său de a proceda. A obiecta că metoda este iraţională ar fi o impertinenţă egoistă, căci n-ar însemna altceva decât a-i spune că metoda sa de statornicire a convingerii nu este şi a noastră. El nu-şi propune să fie raţional şi, de fapt, va vorbi deseori cu dispreţ de raţiunea slabă şi iluzorie a omului. Deci, să gândească aşa cum îi place.

5.378 Această metodă de fixare a convingerii, care poate fi numită metoda tenacităţii, nu va putea rezista însă în practică. Impulsul social o contrazice. Omul care o adoptă va afla că nu toţi oamenii gândesc asemenea lui şi s-ar putea să-i treacă prin minte, într-un moment mai raţional, că opiniile lor sunt tot atât de bune ca şi ale lui, fapt care îi va clătina încrederea în propria convingere. Această idee după care gândul sau sentimentul altui om poate fi echivalent cu cel propriu este o treaptă cu totul nouă şi foarte importantă. Ea se naşte dintr-un impuls prea puternic în om pentru a putea fi suprimat fără pericolul de a distruge specia umană. În afara cazului în care ne facem eremiţi, influenţăm inevitabil opiniile altora şi suntem, la rândul nostru, influenţaţi de acestea; ca urmare, se pune problema fixării convingerii nu numai în individ, ci şi în comunitate.

5.379 Să admitem, aşadar, că voinţa statului este cea care acţionează şi nu voinţa individului. Să presupunem că se creează o instituţie având menirea de a menţine în atenţia oamenilor doctrinele corecte, de a le repeta continuu şi de a le transmite tinerilor, instituţie care să aibă în acelaşi timp puterea de a împiedica transmiterea, susţinerea sau exprimarea doctrinelor contrare; că s-a găsit o cale de a-i feri pe oameni de toate cauzele posibile ale unei schimbări în gândire; că sunt ţinuţi în ignoranţă pentru a nu găsi vreun motiv de a gândi altfel decât gândesc; că pasiunile lor au fost disciplinate în aşa fel încât să privească opiniile originale şi neobişnuite cu ură şi groază; apoi, că toţi indivizii care resping convingerea statornicită urmează a fi reduşi la tăcere prin intimidare; că oamenii îi alungă şi îi maltratează pe indi-

vizii de felul acesta sau că se instituie anchete asupra modului de a gândi al persoanelor suspecte, iar atunci când sunt găsite vinovate de convingeri interzise, li se aplică o pedeapsă exemplară. Când acordul deplin nu se poate obține pe altă cale, masacrarea tuturor celor care nu gândesc într-un anume fel s-a dovedit un mijloc foarte eficace de statornicire a opiniei într-o țară. Dacă lipseşte puterea de a face acest lucru, să fie întocmită o listă de opinii la care să nu poată consimți nici un om cu un grăunte de independență în gândire, iar celor credincioşi să li se ceară să accepte toate aceste teze, pentru a-i separa cât mai mult posibil de influența restului lumii.

5.380 Această metodă a fost, din cele mai vechi timpuri, unul din mijloacele principale de menținere a doctrinelor teologice şi politice considerate juste şi de păstrare a caracterului lor universal sau catolic. În Roma, mai ales, ea a fost practicată din vremea lui Numa Pompilius până în cea a lui Pius Nonus. Este exemplul cel mai bine cunoscut în istorie, dar oriunde există o preoție – şi orice religie a avut o preoție – această metodă a fost folosită mai mult sau mai puțin. Oriunde există o aristocrație, o corporație sau o asociere a unei clase de oameni ale căror interese depind, ori se presupune că depind, de anumite teze, acolo se vor găsi inevitabil şi urme ale acestui produs natural al conştiinței sociale. Acest sistem este însoțit întotdeauna de cruzimi, iar atunci când este urmat cu consecvență acestea devin atrocități dintre cele mai oribile pentru orice om rațional. Dar, situația nu ar trebui să uimească; funcționarul unei societăți nu se simte îndreptățit să abandoneze interesele respectivei societăți, cum şi-ar putea abandona propriile interese, din milă. Este normal, prin urmare, ca simpatia şi atașamentul să dea naştere la o putere total străină de sentimentul milei.

Analizând această metodă de fixare a convingerii, care poate fi numită metoda autorității, trebuie să admitem imensa ei superioritate din punct de vedere intelectual şi moral față de metoda tenacității. Succesul ei este proporțional mai mare şi de fapt ea a dat de nenumărate ori rezultate dintre cele mai importante.

De n-ar fi să luăm decât edificiile de piatră pe care le-a ridicat, de exemplu, în Siam, în Egipt sau în Europa, multe din ele sunt de un sublim care poate fi greu depăşit de cele mai mărețe înfăptuiri ale naturii. Apoi, cu excepția epocilor geologice, nu există perioade de

timp atât de lungi ca cele măsurate de unele din aceste credințe organizate. Analizând mai îndeaproape problema, vom constata că nici unul din credo-urile lor nu a rămas mereu același; schimbarea e însă atât de lentă încât este imperceptibilă în timpul vieții unui om, astfel încât convingerea unui individ este percepută ca fixă. În definitiv, pentru masa oamenilor poate că nici nu există o metodă mai bună decât aceasta. Dacă impulsul lor cel mai puternic este acela de a fi sclavi intelectuali, atunci sclavi să rămână.

5.381 Nici o instituție nu se poate însă angaja să regleze opiniile asupra tuturor chestiunilor. Pot fi supravegheate doar cele mai importante, iar în rest intelectul uman trebuie lăsat în seama acțiunii cauzelor naturale. Această imperfecțiune nu va fi o sursă de slăbiciune atâta timp cât oamenii sunt într-o asemenea stare de cultură încât o opinie nu o influențează pe alta, cu alte cuvinte atâta timp cât ei încă nu pot compara două lucruri. Dar în cele mai multe state teocratice se vor găsi indivizi ridicați deasupra acestei condiții. Ei au o conștiință socială mai largă și își dau seama că oamenii din alte țări și timpuri sunt atașați unor doctrine foarte diferite de cele în care au fost învățați să creadă; ei nu pot să nu-și dea seama că numai întâmplarea de a fi fost învățați așa cum au fost învățați și de a fi fost înconjurați de obiceiurile și legăturile de care au fost înconjurați i-a făcut să creadă așa cum cred și nu altfel. Onestitatea lor nu poate să nu-i facă să se gândească la faptul că nu există vreun temei pentru a atribui o valoare mai mare propriilor puncte de vedere decât celor ale altor națiuni și secole; or, aceasta le trezește îndoieli.

5.382 Ei își vor da seama mai apoi de faptul că trebuie să aibă astfel de îndoieli cu privire la orice convingere ce pare a fi determinată de capriciul personal, sau de al celor care au inițiat opiniile comune. Atât adeziunea îndărătnică la o convingere, cât și impunerea ei în mod arbitrar altora se cer, așadar, abandonate pentru a adopta o nouă metodă de statornicire a opiniilor, menită nu doar să producă imboldul de a crede, ci să decidă și teza ce ar urma să fie crezută. În situația în care acțiunea preferințelor naturale nu este împiedicată și, sub influența lor, oamenii schimbă idei și văd lucruri în lumini diferite, ei își dezvoltă treptat convingeri în armonie cu cauzele naturale. Această metodă este asemănătoare celei prin care s-au maturizat concepțiile asupra artei. Exemplul cel mai bun se află în istoria filosofiei

metafizice. Sistemele de acest fel nu s-au bazat de obicei pe fapte observate, cel puțin nu într-o mare măsură. Ele au fost adoptate în primul rând pentru că tezele lor fundamentale păreau „plăcute raţiunii". Aceasta este o expresie potrivită; ea nu înseamnă ceea ce este în acord cu experiența, ci ceea ce înclinăm să credem. Platon, de exemplu, găseşte că este plăcut pentru raţiune ca distanțele dintre sferele cereşti să fie proporționale cu lungimile diferite ale coardelor care produc acordurile armonice. Mulți filosofi au ajuns la concluziile principale la care au ajuns conduşi fiind de asemenea considerații; aceasta este însă forma cea mai joasă şi cea mai puțin dezvoltată pe care o îmbracă metoda, căci este evident că alt om ar putea găsi teoria [timpurie a] lui Kepler, după care sferele cereşti sunt proporționale cu sferele înscrise şi circumscrise ale diferitelor corpuri geometrice regulate, mai plăcută raţiunii *sale*. Dar confruntarea de opinii îi va face în curând pe oameni să se bazeze pe preferințe având un caracter mai universal. Să luăm, de exemplu, doctrina după care omul nu acționează decât în mod egoist, – altfel spus, între două acțiuni o va alege pe cea care îi va oferi mai multă plăcere. Deşi nu se bazează pe un fapt din realitate, această doctrină a fost larg acceptată ca fiind unica teorie rațională.

5.383 Din punctul de vedere al raţiunii, această metodă are un caracter mult mai respectabil în ochii raţiunii decât oricare din cele de până acum, dar şi eşecul ei a fost cel mai evident[11]. Ea face din investigație ceva ce seamănă cu dezvoltarea gustului. Din păcate, însă, gustul este întotdeauna, mai mult sau mai puțin, o chestiune de modă, motiv pentru care metafizicienii nu au ajuns niciodată la un acord stabil, ci au oscilat, din cele mai vechi timpuri şi până astăzi, între o filosofie mai materialistă şi una mai spiritualistă. Astfel, de la această metodă, care a fost numită metoda *a priori*, suntem conduşi, după expresia lordului Bacon, spre o adevărată inducție. Am examinat această metodă *a priori* ca pe ceva ce promitea să ne elibereze opiniile de elementul lor accidental şi capricios. Dar, deşi dezvoltarea este un proces care elimină efectul unor circumstanțe întâmplătoare, ea nu face decât să amplifice efectul altora. Această metodă nu diferă deci în mod esențial de aceea a autorității. Guvernul poate să nu fi mişcat nici un deget pentru a-mi influența convingerile; să-mi fi lăsat destulă libertate exterioară de a alege, de exemplu, între monogamie şi

poligamie, astfel încât, apelând doar la conştiinţa mea, să fi ajuns la concluzia că a doua practică este imorală în sine. Dar, când îmi dau seama că principalul obstacol în calea răspândirii creştinismului în rândul unui popor de o cultură precum cea a hinduşilor a fost convingerea lor că modul nostru de a trata femeile este imoral, nu pot să nu mă gândesc că, deşi guvernele nu intervin, sentimentele sunt determinate în dezvoltarea lor în foarte mare măsură de cauze accidentale. Există însă oameni, printre care presupun că se află şi cititorul meu, care, atunci când văd că vreuna din convingerile lor este determinată de o împrejurare fără legătură cu faptele, din acel moment nu numai că vor spune că respectiva convingere este îndoielnică, dar chiar vor încerca o îndoială reală în ceea ce o priveşte, astfel încât ea va înceta să fie o convingere, cel puţin într-o anumită măsură.

5.384 Prin urmare, pentru a ne potoli îndoielile este necesar să se găsească o metodă prin care convingerile noastre să poată fi determinate nu de ceva uman, ci de o permanenţă exterioară – de ceva asupra căruia gândirea noastră nu are nici o putere. Misticii îşi imaginează că posedă o astfel de metodă într-o tainică inspiraţie din ceruri. Aceasta nu este însă decât o formă a metodei tenacităţii, în care ideea adevărului ca ceva public nu este încă dezvoltată. Permanenţa exterioară nouă nu ar fi exterioară, în sensul nostru, dacă şi-ar restrânge influcnţa la un individ. Trebuie să fie ceva care influenţează sau ar putea influenţa orice om. Şi, deşi aceste influenţe sunt în mod necesar tot atât de diferite precum condiţiile individuale, cu toate acestea, metoda trebuie să fie astfel încât concluzia ultimă a oricărui om să fie aceeaşi, sau să devină aceeaşi dacă s-ar stărui suficient în investigaţie. Aceasta este metoda ştiinţei. Ipoteza ei fundamentală, reformulată într-un limbaj mai familiar, este următoarea: Există lucruri reale ale căror proprietăţi sunt cu totul independente de opiniile pe care le avem despre ele; aceste lucruri reale ne influenţează simţurile potrivit unor legi statornice şi, deşi senzaţiile noastre sunt la fel de diferite ca şi relaţiile noastre cu obiectele, cu toate acestea, folosindu-ne de legile percepţiei, putem stabili prin raţionament cum anume sunt lucrurile în realitate, astfel încât orice om, dacă are suficientă experienţă, şi raţionează îndeajuns asupra ei, va ajunge la singura concluzie adevărată. Conceptul nou implicat aici este cel de realitate. Se poate pune întrebarea de unde ştiu că există ceva real. Dacă această ipoteză

este singurul fundament al metodei mele de investigație, aceasta din urmă nu trebuie folosită pentru a-mi sprijini ipoteza. Răspunsul este acesta: (1) Dacă investigația nu poate fi considerată o dovadă că există lucruri reale, cel puțin ea nu conduce la o concluzie contrară; căci metoda și conceptul pe care se bazează ea rămân mereu în armonie. În consecință, nici o îndoială în privința metodei nu provine în mod necesar din practica sa, cum se întâmplă la toate celelalte. (2) Sentimentul care dă naștere oricărei metode de fixare a convingerii este o nemulțumire față de două teze incompatibile. În acest punct, însă, se face deja o ușoară concesie cum că există totuși *un* lucru oarecare cu care o teză ar trebui să se potrivească. De aceea nimeni nu poate să se îndoiască cu adevărat de faptul că există lucruri reale, sau, dacă ar face-o, îndoiala nu ar fi o sursă de nemulțumire. Ipoteza, așadar, este admisă de orice intelect, astfel încât impulsul social nu-i face pe oameni să se îndoiască de ea. (3) Orice om folosește metoda științifică în legătură cu foarte multe lucruri și încetează să o mai folosească doar atunci când nu știe cum să o aplice. (4) Experiența în folosirea acestei metode nu ne face să ne îndoim de ea, ci dimpotrivă, investigația științifică a cunoscut cele mai mari reușite în statornicirea opiniei. Așa se explică faptul că nu mă îndoiesc de metodă sau de ipoteza care stă la baza ei, astfel încât, neavând nici o îndoială și nici convingerea că altcineva, pe care l-aș putea influența, are o asemenea îndoială, ar fi de prisos să mai lungesc vorba despre ea. Dacă există cineva cu o îndoială vie asupra acestui subiect să o ia în discuție.

5.385 Obiectul acestei serii de articole este descrierea metodei investigației științifice. Nu am spațiu aici decât pentru semnalarea câtorva puncte de contrast între această metodă și alte metode de fixare a convingerii.

Dintre cele patru metode, metoda științifică este singura care prezintă o distincție între o cale adevărată și una falsă. Dacă adopt metoda tenacității și mă închid în fața oricăror influențe, tot ceea ce consider necesar pentru a face acest lucru este necesar potrivit acelei metode. La fel se întâmplă și cu metoda autorității: statul poate încerca să pună capăt ereziei cu mijloace care, din punct de vedere științific, par foarte prost calculate pentru a-i atinge scopurile; dar, singurul test pe *baza acestei metode* este ceea ce gândește statul, astfel încât el nu poate urma metoda în mod greșit. La fel stau lucrurile și cu metoda

a priori. Ea presupune, în esență, ca omul să gândească cum înclină să gândească. Cu siguranță, toți metafizicienii procedează în felul acesta, oricât de înclinați sunt să se acuze unul pe altul de greșeli împotriva firii. Sistemul hegelian recunoaște orice tendință naturală de gândire ca logică, chiar dacă ea va fi depășită în mod cert de tendințe contrare. Hegel consideră că în succesiunea acestor tendințe există un sistem regulat având drept consecință faptul că, după ce va fi luat multă vreme un drum sau altul, opinia îl va urma, în ultimă instanță, pe cel bun. Și este adevărat că metafizicienii ajung până la urmă la ideile juste; sistemul Naturii al lui Hegel reprezintă acceptabil știința timpului său; cu siguranță, tot ceea ce investigația științifică a pus în afara îndoielii va primi numaidecât o demonstrație *a priori* din partea metafizicienilor. În cazul metodei științifice situația este însă alta. Pot să încep cu fapte cunoscute și observate pentru a mă îndrepta spre necunoscut; totuși regulile pe care le urmez făcând acest lucru pot să nu fie validate de investigație. Testul menit să stabilească dacă urmez cu adevărat metoda nu apelează nemijlocit la sentimentele și scopurile mele, ci, dimpotrivă, implică el însuși aplicarea metodei. Așa se face că atât raționamentul greșit, cât și cel bun este în egală măsură posibil, fapt care constituie temeiul laturii practice a logicii.

5.386 Nu trebuie să se considere că primele trei metode de statornicire a opiniei nu prezintă nici un fel de avantaj față de metoda științifică. Dimpotrivă, fiecare este convenabilă dintr-un anumit punct de vedere. Metoda *a priori* se distinge prin concluziile ei comode. Prin natura sa această metodă implică adoptarea oricărei convingeri pe care suntem înclinați să o adoptăm, căci există lucruri care ne flatează vanitatea pe care le credem cu toții, din fire, până când fapte brutale ne trezesc din visul plăcut. Metoda autorității va stăpâni întotdeauna masa omenirii; cei care mânuiesc diferitele forme de forță organizată în stat vor fi întotdeauna convinși că gândirea periculoasă trebuie suprimată într-un fel oarecare. Dacă libertatea cuvântului se întâmplă să nu fie împiedicată de forme brutale de constrângere, atunci uniformitatea opiniei va fi asigurată printr-o teroare morală având acordul deplin al respectabilității societății. A urma metoda autorității înseamnă a urma calea tihnei. Anumite neconformisme sunt permise, altele (considerate periculoase) sunt interzise. Ele diferă de la o țară la alta și de la o epocă la alta; oriunde te-ai afla, însă, declară că nutrești în mod serios

o convingere tabu şi poţi fi absolut sigur că vei fi tratat cu o cruzime tot atât de brutală, dar mai rafinată decât atunci când te-ar vâna ca pe un lup. Este motivul pentru care cei mai mari binefăcători intelectuali ai omenirii nu au îndrăznit niciodată şi nu îndrăznesc nici acum să-şi exprime gândirea în întregime, ceea ce din capul locului aruncă o umbră de îndoială asupra oricărei teze considerate esenţiale pentru siguranţa societăţii. În mod destul de ciudat, persecuţia nu vine numai din exterior. Omul se chinuie şi este deseori foarte nenorocit atunci când se trezeşte crezând în idei pe care a fost educat să le privească cu aversiune. Ca urmare, omul paşnic şi sociabil va rezista destul de greu tentaţiei de a-şi supune opiniile autorităţii. Admir însă cel mai mult metoda tenacităţii pentru puterea, simplitatea şi caracterul ei direct. Oamenii care o urmează se remarcă prin fermitate de caracter, la care se ajunge foarte uşor printr-o astfel de normă intelectuală. Ei nu pierd vremea încercând să se hotărască asupra a ceea ce doresc, ci, ataşându-se cu iuţimea fulgerului de prima alternativă ce se iveşte, ţin de ea până la capăt, orice s-ar întâmpla, fără o clipă de ezitare. Aceasta este una din minunatele calităţi care însoţesc în general succesul scânteietor, de scurtă durată. Este imposibil să nu-l invidiem pe omul care poate da la o parte raţiunea, deşi ne dăm seama care trebuie să fie sfârşitul.

5.387 Acestea sunt avantajele pe care le prezintă celelalte metode de statornicire a opiniei faţă de investigaţia ştiinţifică. Ele se cer examinate cu atenţie, iar apoi trebuie să se aibă în vedere că, în definitiv, ceea ce se urmăreşte este ca opiniile că coincidă cu faptele şi că rezultatele primelor trei metode nu oferă nici un temei pentru realizarea acestui lucru. Metoda ştiinţifică este aceea care are prerogativa producerii acestui efect. Ţinând cont de aceste considerente omul trebuie să aleagă, alegere care înseamnă mai mult decât adoptarea oricărei opinii intelectuale: ea este una din deciziile călăuzitoare ale vieţii sale căreia, odată luată, este obligat să-i rămână credincios. Uneori, forţa obişnuinţei îl va face pe om să se cramponeze de vechile lui convingeri chiar şi după ce îşi dă seama că acestea nu au nici o bază solidă. Reflecţia asupra situaţiei date va învinge însă aceste obişnuinţe, fapt pentru care el trebuie să-i acorde reflecţiei toată ponderea cuvenită. Oamenii refuză uneori să facă acest lucru în ideea că au convingeri sănătoase, chiar şi atunci când simt că ele nu se bazează pe nimic. Să examineze aceştia un caz asemănător, altul decât al lor. Să se

întrebe c e i-ar spune unui musulman reformat, care ar ezita să-şi abandoneze vechile idei privind relaţiile dintre sexe; sau unui catolic care s-ar întâmpla să se îndepărteze de la Biblie. Oare n-ar spune ei că aceste persoane ar trebui să examineze problema în profunzime, să înţeleagă limpede noua doctrină şi apoi să o îmbrăţişeze total? Dar, mai presus de orice, să se ţină cont de faptul că mai salutar decât o convingere oarecare este integritatea convingerii şi că a nu examina suportul unei convingeri de teamă ca acesta să nu se dovedească putred este pe cât de imoral pe atât de dezavantajos. Acela care mărturiseşte că adevărul există, că el se deosebeşte de fals pur şi simplu prin aceea că, dacă se acţionează potrivit lui, ar trebui, la o analiză aprofundată, să se ajungă la ţintă şi nu pe un drum greşit, şi care apoi, deşi convins de aceasta, nu îndrăzneşte să cunoască adevărul şi caută să-l evite, se află realmente într-o stare de spirit jalnică.

Desigur, celelalte metode îşi au meritele lor: o conştiinţă logică clară, la fel ca orice virtute şi tot ceea ce îndrăgim, costă ceva. Dar nici nu ar trebui să dorim să fie altfel. Geniul metodei logice a unui om s-ar cuveni iubit şi cinstit precum mireasa pe care acesta şi-a ales-o din lumea întreagă. El nu trebuie să le condamne pe celelalte; dimpotrivă, poate să le preţuiască, căci prin aceasta nu face decât să o preţuiască pe a lui mai mult. Ea este, însă, aceea pe care a ales-o, şi el ştie că a avut dreptate când a făcut alegerea. Ca urmare, va acţiona şi va lupta pentru ea fără să se plângă de loviturile pe care le va primi, sperând că va putea da la fel de multe şi de grele, străduindu-se să fie merituosul cavaler şi apărător al celei din a cărei splendoare îşi trage entuziasmul şi curajul.

NOTE

1. Cf. *Brief Lives* de J. Aubrey, Oxford, 1898, vol. I, p. 299.

2. Nu tocmai, dar în mare este ceea ce se poate spune în câteva cuvinte.

3. Ştim acum ceva ce-a fost negat cu înverşunare atunci când am sugerat prima dată acest lucru, că a preluat o sugestie din cartea lui Malthus asupra populaţiei. [Notă adăugată în 1903.]

4. Adică, să fie dominată de o astfel de deprindere încât în general să producă. [1903]

5. Să nu fim, totuşi, absolut siguri că selecţia naturală este singurul factor al evoluţiei. [1903]

6. Prin aceasta ea (îndoiala) este asemenea oricărui alt stimul. Este adevărat că aşa cum oamenilor este posibil să le placă, de dragul plăcerilor mesei, să fie flămânzi şi să caute mijloace de a flămânzi cu toate că foamea implică întotdeauna o dorinţă de a umple stomacul gol, tot astfel, de dragul plăcerilor investigaţiei se poate ca oamenilor să le placă să caute îndoieli. Totuşi îndoiala implică în mod esenţial o luptă pentru a scăpa de ea. [1903]

7. Nu mă refer la efectele secundare produse ocazional de intervenţia altor impulsuri.

8. Însă îndoiala nu este îndeobşte ezitare în legătură cu ceea ce trebuie făcut imediat. Ea este ezitare anticipată cu privire la ceea ce voi face de aici înainte, sau o ezitare simulată cu privire la o stare de lucruri fictivă. Este puterea de a simula că ezităm, împreună cu faptul semnificativ că hotărârea asupra dilemei fictive tinde să formeze o deprindere *bona fide* care va fi eficace într-o situaţie de cumpănă reală. Aceste două lucruri împreună fac din noi fiinţe intelectuale. [1893]

9. Căci adevărul nu este nici mai mult nici mai puţin decât acea caracteristică a unei propoziţii potrivit căreia, după o suficient de lungă experienţă şi reflecţie, credinţa în propoziţie ne va conduce la un comportament ce va tinde să satisfacă dorinţele pe care le vom avea atunci. A spune că adevărul înseamnă mai mult decât aceasta înseamnă a spune că e total lipsit de semnificaţie. [1903]

10. Îndoieli asupra lor (premiselor) pot apărea ulterior însă nu putem găsi nici o propoziţie care să nu fie supusă acestei incertitudini. [1903]

11. Într-adevăr, atât timp cât nu se poate aplica o metodă mai bună, ea (metoda *a priori*) ar trebui urmată, pentru că ea este atunci expresia instinctului care trebuie să fie cauza ultimă a convingerii în toate cazurile. [1910]

(„The Fixation of Belief", studiu publicat iniţial în *Popular Science Monthly*, vol. 12, 1877, pp. 1-15)

Traducerea: Delia Marga

CUM SĂ FACEM CA IDEILE SĂ NE FIE CLARE

5.388 Oricine a consultat un tratat modern uzual de logică îşi va aminti, desigur, de cele două distincţii – între concepte *clare* şi concepte *obscure*, pe de o parte, şi între concepte *distincte* şi concepte *confuze*, pe de alta. Aceste distincţii zac de aproape două secole în cărţi, fără a fi îmbunătăţite sau modificate, şi sunt socotite în general de logicieni printre nestematele doctrinei lor.

5.389 O idee este, potrivit definiţiei, clară dacă este înţeleasă în aşa fel încât să poată fi recunoscută oriunde este întâlnită şi să nu fie confundată cu nici o altă idee. Dacă o idee nu posedă o atare claritate, atunci despre ea se spune că este obscură.

Avem aici un exemplu de terminologie filosofică destul de îngrijită; cu toate acestea, fiind vorba tocmai de definirea clarităţii, ar fi fost de dorit ca logicienii să-şi fi formulat definiţia ceva mai desluşit. A recunoaşte întotdeauna o idee şi a nu o confunda în nici o împrejurare cu alta, indiferent de forma abstrusă în care ar putea să apară, implică, fireşte, o forţă şi o claritate a intelectului atât de prodigioase cum rar se întâlnesc. Pe de altă parte, a face cunoştinţă cu o idee doar atât cât să-ţi devină familiară şi să nu ai nici o ezitare în a o recunoaşte în situaţii obişnuite nu pare a merita numele de claritate a înţelegerii, pentru că astfel nu avem, în fond, decât sentimentul subiectiv de stăpânire a ideii, ce se poate dovedi cu totul fals. Presupun însă că, atunci când vorbesc de „claritate", logicienii nu înţeleg mai mult decât o asemenea familiarizare cu o idee, dat fiind că nu pun mare preţ pe această calitate şi consideră că ea trebuie completată de alta, pe care ei o numesc *distincţie*.

5.390 O idee este *distinctă*, potrivit definiţiei, atunci când nu conţine ceva ce nu este clar. Acesta este un limbaj tehnic; prin *conţinutul* unei idei logicienii înţeleg tot ceea ce este conţinut în definiţia acesteia. Astfel, o idee este înţeleasă în mod *distinct* atunci când i se poate da o definiţie precisă, în termeni abstracţi. Cu aceasta logicienii de profesie părăsesc subiectul, iar eu nu l-aş mai fi plictisit pe cititor

cu ceea ce au ei de spus dacă n-ar fi vorba de un exemplu atât de frapant al felului în care au dormitat de-a lungul unor epoci întregi de activitate intelectuală, neținând seamă de mecanismul gândirii moderne şi fără să le treacă prin cap că ar putea să-i aplice învățămintele la îmbunătățirea logicii. Este uşor de demonstrat că doctrina potrivit căreia întrebuințarea comună şi distincția abstractă fac perfecțiunea înțelegerii nu-şi găseşte locul adevărat decât în filosofii de mult depăşite; este timpul acum să se formuleze metoda prin care se atinge o claritate superioară în gândire, cum e cea pe care o constatăm şi o admirăm la gânditorii timpului nostru.

5.391 Când Descartes s-a lansat în reconstruirea filosofiei, primul său pas a fost acela de a admite (teoretic) scepticismul şi de a renunța la practica scolastică de a considera autoritatea ca sursă ultimă a adevărului. Apoi, el a căutat un izvor mai natural de principii adevărate şi a pretins a-l fi găsit în intelectul uman, trecând, în felul acesta, în modul cel mai direct, de la metoda autorității la aceea a aprioritătii, după cum am arătat în studiul anterior. Conştiința de sine ar fi cea care ne echipează cu adevăratele noastre fundamente şi stabileşte ceea ce este pe placul rațiunii. Dar, dat fiind că, evident, nu toate ideile sunt adevărate, el ajunge să constate, ca o primă condiție a infailibilității, că ele trebuie să fie clare. Distincția dintre o idee ce pare clară şi o idee care este într-adevăr clară nu i-a trecut niciodată prin minte. Având încredere în introspecție, aşa cum a avut şi în privința cunoaşterii lucrurilor exterioare, de ce ar fi pus la îndoială mărturia ei cu privire la conținutul propriilor noastre intelecte? Îmi închipui, însă, că, mai apoi, văzând oameni ce păreau a susține opinii contrare asupra unor principii fundamentale, el a trebuit să admită că nu este suficient ca ideile să fie clare, că trebuie să fie şi distincte, adică să nu conțină nimic neclar. Prin aceasta el a vrut să spună, probabil (căci nu s-a explicat cu precizie), că ele trebuie să reziste la proba examinării dialectice; că nu este suficient să pară clare doar la început, ci este necesar ca discuția să nu poată scoate niciodată la lumină puncte de obscuritate în ceea ce le priveşte.

5.392 Aceasta este distincția operată de către Descartes, şi se poate constata că ea se situează exact la nivelul filosofiei sale. Ulterior, ea a fost dezvoltată într-o oarecare măsură de Leibniz, acel mare şi

neobişnuit geniu, remarcabil deopotrivă pentru ceea ce a reuşit cât şi pentru ce nu a reuşit să înţeleagă. Leibniz a văzut cât se poate de clar că un mecanism nu poate funcţiona continuu fără a fi alimentat cu energie, într-o formă oarecare, dar nu a înţeles că maşinăria intelectului nu poate decât să transforme cunoaşterea, niciodată însă să o genereze, dacă nu este alimentată cu fapte de observaţie. În felul acesta el nu a sesizat punctul esenţial al filosofiei carteziene, anume acela că a accepta propoziţii care par cu totul evidente este un lucru pe care, indiferent că este logic sau ilogic, nu putem să nu-l facem. În loc să privească problema în acest mod, el a căutat să reducă principiile prime ale filosofiei la formule care nu pot fi negate fără a ajunge la contradicţie cu sine şi se pare că nu a fost conştient de diferenţa mare dintre poziţia sa şi cea a lui Descartes[1]. În felul acesta el a revenit la vechile formalisme ale logicii şi, mai presus de orice, definiţiile abstracte au jucat un rol important în filosofia sa. Astfel, constatând că asupra metodei lui Descartes plana dificultatea că poate să ni se pară că avem o înţelegere clară a unor idei care de fapt sunt foarte nebuloase, a fost cu totul firesc să nu-i vină în minte un remediu mai bun decât acela de a căuta o definiţie abstractă pentru fiecare termen important. Ca urmare, adoptând distincţia dintre noţiuni *clare* şi *distincte*, el a descris calitatea din urmă ca fiind înţelegerea clară a tot ce este conţinut în definiţie; şi de atunci încoace cărţile i-au preluat mereu cuvintele. Nu există nici un pericol ca schema sa himerică să mai fie vreodată supraevaluată. Nu se poate învăţa niciodată ceva nou analizând definiţii. În schimb, prin acest procedeu putem ordona convingerile de care dispunem, ordinea fiind un element esenţial al economiei intelectuale şi de orice alt fel. Se poate admite, aşadar, că au dreptate cărţile în a considera familiarizarea cu o noţiune drept prima treaptă spre claritate în înţelegere, iar definirea ei ca o a doua treaptă. Omiţând însă să menţioneze că este cu putinţă şi o claritate superioară a gândirii, ele oglindesc pur şi simplu o filosofie discreditată încă de acum o sută de ani. Acel mult admirat „ornament al logicii" – doctrina clarităţii şi a distincţiei – poate fi foarte frumos, dar este timpul să încredinţăm antica *bijuterie* scrinului nostru de curiozităţi şi să purtăm ceva ce este mai bine adaptat nevoilor moderne.

5.393 Cea dintâi lecție pe care avem dreptul să o pretindem logicii este cea referitoare la felul în care să ne clarificăm ideile; o lecție foarte importantă, subapreciată doar de cei care au cea mai mare nevoie de ea. Știind ce gândim și fiind stăpâni pe semnificația spuselor noastre, vom avea o bază solidă pentru o gândire mare și viguroasă. Lecția va fi cel mai ușor deprinsă de cei ale căror idei sunt sărace și limitate; aceștia sunt cu mult mai fericiți decât cei înglodați iremediabil într-o mlaștină de concepte. Este adevărat că un popor poate depăși prin generații neajunsul unei bogății excesive de limbaj (cu pandantul său natural, o vastă, insondabilă adâncime de idei). Îl putem vedea în istorie perfecționându-și încet formele literare, lepădându-și în cele din urmă metafizica și, în virtutea răbdării neobosite care este deseori o compensație, atingând o înaltă măiestrie în orice ramură a culturii spirituale. Nu s-a ajuns încă în istorie la pagina care are să ne spună dacă un asemenea popor va triumfa asupra unuia ale cărui idei (asemenea cuvintelor limbii sale) sunt puține, dar stăpânite în mod desăvârșit. În cazul unui individ, însă, nu poate încăpea nici o îndoială că sunt mai valoroase câteva idei clare decât multe dar confuze. Un tânăr s-ar lăsa greu convins să-și sacrifice cea mai mare parte a ideilor sale pentru a salva o mică parte; un cap zăpăcit este cel mai puțin apt să vadă necesitatea unui asemenea sacrificiu. Și nu putem, de obicei, decât să-l compătimim ca pe o persoană cu un defect congenital. Timpul îl va ajuta, dar maturitatea intelectuală în privința clarității vine destul de târziu; e o ordine nefericită a naturii, căci claritatea este mai puțin folositoare unui om așezat, ale cărui erori și-au făcut în mare măsură efectul, decât unuia al cărui drum se află încă la început. Este teribil să vezi cum o singură idee neclară, o singură formulă lipsită de semnificație, furișată în capul unui tânăr, va acționa uneori asemenea unui obstacol de materie inertă într-o arteră, care împiedică hrănirea creierului și condamnă la lâncezeală victima aflată în plenitudinea și la apogeul forței sale intelectuale. Mulți oameni au cultivat ani de-a rândul, asemenea unei marote, umbra vagă a unei idei prea fără sens pentru a fi categoric falsă; ei au iubit-o, cu toate acestea, cu pasiune, au făcut din ea tovarășul lor de zi și de noapte și i-au dedicat puterea și viața, lăsând de dragul ei toate celelalte îndeletniciri, pe scurt au trăit cu ea și pentru ea, până ce ideea a devenit ca să zicem așa, carne din

carnea lor şi sânge din sângele lor; pentru ca apoi, într-o bună zi, să se trezească şi să constate că ea s-a dus, a dispărut cu desăvârşire, precum frumoasa Melusina din poveste, şi cu ea s-a dus şi esenţa vieţii lor. Am cunoscut eu însumi un astfel de om; şi cine poate spune câte istorisiri despre oameni care încearcă imposibilul, metafizicieni, astrologi şi câţi alţii nu sunt cuprinse în vechea poveste germanică?

II

5.394 Principiile expuse în primul din aceste studii conduc numaidecât la o metodă de atingere a unei clarităţi de gândire de un grad mult mai înalt decât „distincţia" logicienilor. Am constatat acolo că activitatea gândirii este stimulată de imboldul îndoielii şi încetează atunci când se ajunge la convingere, astfel încât producerea convingerii este singura funcţie a gândirii. Toate aceste cuvinte sunt însă prea tari pentru ceea ce am eu în vedere. Este ca şi cum aş fi descris fenomenele văzute la un microscop mental. Îndoiala şi Convingerea, în sensul în care aceste cuvinte sunt folosite în mod obişnuit, sunt legate de religie sau de alte chestiuni grave. Eu le folosesc însă aici pentru a desemna începutul oricărei întrebări, oricât de mică sau de mare, şi soluţia ei. Dacă, de exemplu, într-o trăsură, îmi scot punga şi găsesc în ea o monedă de cinci cenţi şi cinci monede de aramă, hotărăsc, în timp ce mâna se îndreaptă spre pungă, în ce fel îi voi plăti vizitiului. A numi o asemenea întrebare Îndoială şi hotărârea mea Convingere, înseamnă, desigur, a folosi cuvintele foarte disproporţionat în raport cu situaţia respectivă. A spune că o asemenea îndoială provoacă o frământare ce se cere potolită sugerează o fire zbuciumată aproape de pragul nebuniei. Cu toate acestea, la o examinare atentă a problemei trebuie să se admită că, dacă există cea mai mică ezitare în legătură cu felul în care voi plăti, cu cele cinci monede de aramă sau cu moneda de cinci cenţi (aşa cum se va întâmpla cu siguranţă dacă nu cumva acţionez în virtutea unui obicei anterior dobândit), deşi frământare este un cuvânt prea tare, totuşi sunt îmboldit la o activitate mentală, redusă cum este cea care poate fi necesară pentru a decide cum voi acţiona. Îndoielile se

nasc cel mai des dintr-o indecizie, oricât de momentană, în acțiunea noastră. Uneori nu este așa. De exemplu, trebuie să aștept într-o gară și citesc, pentru a-mi trece timpul, reclamele de pe pereți, compar avantajele diferitelor trenuri și rute pe care nu mă gândesc că le voi folosi vreodată, închipuindu-mi doar că mă aflu într-o stare de ezitare, deoarece sunt plictisit, în absența a ceva care să-mi dea de lucru. Ezitarea simulată, simulată dintr-un simplu amuzament sau cu un scop superior, joacă un rol important în producerea investigației științifice. Indiferent de felul în care se naște, îndoiala stimulează intelectul la o activitate care poate fi lejeră sau energică, calmă sau turbulentă. Imaginile trec rapid prin conștiință, contopindu-se fără încetare una cu alta până când, în cele din urmă, când totul s-a sfârșit – aceasta se poate întâmpla într-o fracțiune de secundă, într-o oră sau după ani de zile – constatăm că suntem hotărâți cu privire la felul în care ar trebui să acționăm în împrejurări ca acelea care ne-au prilejuit ezitarea. Cu alte cuvinte, am atins convingerea.

5.395 În acest proces observăm două feluri de elemente ale conștiinței, deosebirea dintre ele putând fi pusă în evidență cel mai bine cu ajutorul unui exemplu. Într-o piesă muzicală există notele separate și există melodia. Un ton poate fi prelungit timp de o oră sau de o zi și el există la fel de perfect în fiecare secundă din acea perioadă de timp, ca și în timpul luat în ansamblu; astfel încât, atât timp cât se aude, el ar putea fi prezent pentru un simț din care tot ce ține de trecut este la fel de absent ca și viitorul însuși. Situația este însă alta în privința melodiei, a cărei execuție ocupă un anumit timp în fragmentele căruia sunt interpretate doar fragmente din melodie. Ea constă dintr-o succesiune ordonată de sunete care îmi lovesc urechea în momente diferite și pentru a o percepe trebuie să existe o continuitate de conștiință care face ca evenimentele dintr-un interval de timp să fie prezente în noi. Desigur, nu percepem melodia decât auzind notele separate; cu toate acestea, nu se poate spune că o auzim direct, deoarece auzim doar ceea ce este prezent într-o clipă, or într-o singură clipă nu poate exista o succesiune ordonată. Aceste două feluri de obiecte, cel de care suntem *nemijlocit* conștienți și cel de care suntem *mijlocit* conștienți, se află în întreaga conștiință. Unele elemente (senzațiile) sunt complet prezente în fiecare clipă din timpul în care ele

durează, pe când altele (cum este gândirea) sunt acțiuni cu un început, un mijloc și un sfârșit și constau dintr-o congruență în succesiunea senzațiilor care trec prin intelect. Ele nu pot fi nemijlocit prezente, ci trebuie să acopere un fragment din trecut sau din viitor. Gândirea este un fir melodic ce trece prin succesiunea senzațiilor noastre.

5.396 Putem adăuga că întocmai cum o piesă muzicală poate fi scrisă pe părți, fiecare parte având propria ei melodie, tot astfel diferite sisteme de relații de succesiune subzistă împreună între aceleași senzații. Aceste sisteme diferite se disting prin faptul că au motive, idei sau funcții diferite. Gândirea nu este decât unul din aceste sisteme: căci singurul său motiv, idee și funcție este de a produce convingere și tot ceea ce nu privește acest scop aparține altui sistem de relații. Acțiunea de a gândi poate avea în mod incidental și alte rezultate. Ea poate servi, de exemplu, spre a ne amuza și printre *dilettanti* nu sunt puțini aceia care au pervertit gândirea într-o asemenea măsură, subordonând-o plăcerii, încât se pare că-i irită gândul că problemele asupra cărora lor le face plăcere să și-o exercite ar putea fi cândva definitiv soluționate; astfel, o descoperire pozitivă, care poate scoate un subiect favorit din arena dezbaterii literare, întâmpină o rău disimulată aversiune. Această tendință reprezintă însăși depravarea gândirii. Dar sufletul și sensul gândirii, abstrase din celelalte elemente care o însoțesc, deși pot fi în mod voluntar falsificate, nu pot fi făcute niciodată să se îndrepte spre altceva decât spre producerea convingerii. Singurul mobil posibil al gândirii în acțiune este acela de a aduce gândirea la repaus și tot ceea ce nu se referă la convingere nu este parte a gândirii înseși.

5.397 Ce este însă o convingere? Ea este semicadența care închide o frază muzicală în simfonia vieții noastre intelectuale. Am văzut că ea are exact trei proprietăți: prima, de a fi ceva de care suntem conștienți; a doua, de a potoli frământarea declanșată de o îndoială și, a treia, de a implica instituirea în natura noastră a unei reguli de acțiune – sau, pe scurt, a unei deprinderi. Odată potolită frământarea îndoielii, care dă imboldul gândirii, gândirea se destinde și se oprește o clipă atunci când se atinge convingerea. Dar, deoarece convingerea este o regulă de acțiune, a cărei aplicare implică în continuare îndoială și gândire, ea este, în același timp, un loc de oprire și un nou loc de pornire pentru

gândire. De aceea mi-am permis să o numesc gândire în repaus, deşi gândirea este eminamente o acţiune. Rezultatul *final* al gândirii este exerciţiul voinţei, din care gândirea nu mai face parte; dar convingerea nu este decât un stadiu al acţiunii mentale, un efect asupra naturii noastre datorat gândirii, care va influenţa gândirea viitoare.

5.398 Esenţa convingerii este instituirea unei deprinderi astfel încât convingeri diferite se disting prin modurile de acţiune diferite cărora le dau naştere. În cazul în care convingerile nu diferă în această privinţă şi potolesc aceeaşi îndoială producând aceeaşi regulă de acţiune, diferenţele de conştientizare singure nu pot să le facă să fie convingeri diferite, tot aşa cum a cânta o melodie în chei diferite nu înseamnă a cânta melodii diferite. Se trasează adesea distincţii imaginare între convingeri care diferă doar în modul lor de expresie – deşi disputele rezultate de aici sunt, cu toate acestea, destul de reale. A crede că nişte obiecte sunt în relaţie unele cu altele ca în fig. 1 şi a crede că ele sunt în relaţie unele cu altele ca în fig. 2 sunt una şi aceeaşi convingere; cu toate acestea, nu este exclus ca un om să afirme una din propoziţii şi să o nege pe cealaltă. Asemenea distincţii false fac tot atât de mult rău ca şi confuzia convingerilor cu adevărat diferite şi se numără printre capcanele de care trebuie să ne păzim mereu, mai ales atunci când ne aflăm pe terenul metafizicii. O eroare de felul acesta, ce apare deseori, este aceea de a confunda senzaţia produsă de propria noastră neclaritate de gândire cu o caracteristică a obiectului pe care îl gândim. În loc să ne dăm seama că obscuritatea este pur subiectivă, ne închipuim că avem de-a face cu o calitate a obiectului care este eminamente misterioasă; şi dacă ulterior concepţia ne este prezentată într-o formă clară, noi nu o recunoaştem ca fiind aceeaşi datorită absenţei sentimentului de neinteligibilitate. Atâta timp cât

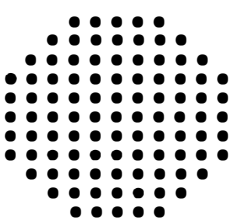

Fig. 1.

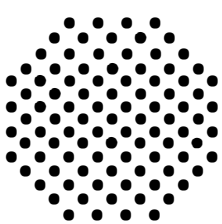

Fig. 2.

durează această amăgire, ea pune în mod evident o barieră de netrecut în calea gândirii limpezi; astfel încât, oponenții gândirii raționale doresc să o perpetueze, în aceeași măsură în care aderenții ei caută să se ferească de ea.

5.399 O altă eroare de acest fel este aceea de a confunda o simplă diferență în construcția gramaticală a două cuvinte cu o diferență în ideile pe care le exprimă. În epoca aceasta pedantă, când marea masă a scriitorilor este mult mai atentă la cuvinte decât la lucruri, această eroare este destul de răspândită. Când am spus adineaori că gândirea este o *acțiune* și că ea constă dintr-o *relație*, deși o persoană îndeplinește o acțiune și nu o relație, care nu poate fi decât rezultatul unei acțiuni, nu a fost totuși vorba de inconsistență în ceea ce am spus, ci doar de o imprecizie gramaticală.

5.400 Vom fi la adăpost de toate aceste sofisme atâta timp cât considerăm că întreaga funcție a gândirii este aceea de a produce deprinderi de acțiune; și că tot ceea ce se leagă de un gând, fără a fi însă relevant scopului său, constituie un adaos al acestuia, dar nu și o parte a sa. Dacă există între senzațiile noastre o unitate care nu are nici o legătură cu felul cum vom acționa într-o împrejurare dată (ca atunci când ascultăm o piesă muzicală), nu o vom numi gândire. Pentru a-i dezvălui semnificația, trebuie, prin urmare, să determinăm deprinderile pe care le produce, pentru că un lucru nu este altceva decât deprinderile pe care le comportă. Identitatea unei deprinderi depinde de felul în care ea ne-ar putea determina să acționăm, nu numai în împrejurări a căror producere este probabilă, ci și în împrejurări, care, oricât de improbabile, ar putea să aibă totuși loc. Conținutul unei deprinderi depinde de *când* și *cum* ne face ea să acționăm. În ceea ce privește *când*, fiecare stimul la acțiune este derivat din percepție; în ceea ce privește *cum*, fiecare scop al acțiunii trebuie să producă un rezultat sensibil. În felul acesta, coborâm până la ceea ce este tangibil și practic ca rădăcină a fiecărei distincții reale a gândirii, oricât de subtilă poate fi ea; și nu există nici o deosebire de semnificație atât de fină care să constea din altceva decât o posibilă diferență în practică.

5.401 Pentru a vedea la ce duce acest principiu, analizați în lumina lui o doctrină cum este cea a transsubstanțierii. Bisericile protestante susțin, în general, că elementele împărtășaniei sunt numai

în sens figurat carnea şi sângele; ele ne hrănesc sufletele aşa cum carnea şi substanţa ei ne hrăneşte corpul. Catolicii susţin însă că ele sunt literalmente carnea şi sângele, deşi au toate calităţile sensibile ale azimei şi vinului diluat. Dar nu ne putem face asupra vinului nici o idee în afară de cea care poate intra într-o convingere, fie:

1. că un lucru sau altul este vin; fie
2. că vinul posedă anumite proprietăţi.

Asemenea convingeri nu sunt altceva decât notificări pe care ni le facem nouă înşine că va trebui, atunci când se iveşte ocazia, să acţionăm în privinţa unui lucru despre care suntem convinşi că este vin, conform proprietăţilor pe care suntem convinşi că le posedă vinul. Ocazia unei astfel de acţiuni ar fi o percepţie sensibilă, iar motivul ei ar fi acela de a produce un rezultat sensibil. În felul acesta, acţiunea noastră se referă exclusiv la ceea ce impresionează simţurile, deprinderea noastră are aceeaşi relevanţă ca şi acţiunea noastră, convingerea noastră are aceeaşi relevanţă ca şi deprinderea noastră, iar conceptul nostru are aceeaşi relevanţă ca şi convingerea noastră; în consecinţă, prin vin nu putem înţelege decât ceea ce are anumite efecte, directe sau indirecte, asupra simţurilor noastre, astfel încât a spune despre ceva care în realitate este sânge că are toate calităţile sensibile ale vinului înseamnă a folosi un jargon fără sens. Scopul meu nu este însă acela de a mă ocupa de problema teologică şi, pentru că am folosit-o doar ca exemplu logic, o abandonez fără a mă obosi să anticipez răspunsul teologilor. Nu doresc decât să scot în evidenţă cât de imposibil este să avem în minte o idee care să aibă vreo legătură cu altceva decât efectele sensibile imaginate ale lucrurilor. Ideea pe care o avem despre ceva *este* ideea pe care o avem despre efectele sale sensibile; iar dacă ne imaginăm că avem altceva, ne autoînşelăm şi confundăm o simplă senzaţie care însoţeşte gândul cu o parte a gândului însuşi. Este absurd să se spună că gândul are vreo semnificaţie care să nu fie legată de singura lui funcţie. Este ridicol ca protestanţii şi catolicii să-şi închipuie că sunt în dezacord în ceea ce priveşte elementele împărtăşaniei, dacă sunt de acord asupra tuturor efectelor sensibile ale acestora pe pământ sau în lumea de apoi.

5.402 Se pare deci că regula atingerii celui de al treilea grad de claritate în aprehensiune este următoarea: să se determine ce efecte

care ar putea avea relevanță practică rațional imaginabilă* socotim că are obiectul conceptului nostru. Atunci, conceptul pe care-l avem despre aceste efecte reprezintă întregul concept pe care îl avem despre obiect.

III

5.403 Să ilustrez această regulă cu câteva exemple; şi, pentru a începe cu cel mai simplu posibil, să ne punem întrebarea ce gândim atunci când spunem că un lucru este *dur*. Evident, faptul că el nu va fi zgâriat de multe alte substanțe. Întregul concept al acestei calități, ca şi al oricărei alteia, se află în efectele pe care i le putem atribui. Nu există absolut nici o diferență între un lucru dur şi unul moale atâta timp cât ele nu sunt puse la încercare. Să presupunem, deci, că un diamant ar putea fi cristalizat în mijlocul unei perne de bumbac moale şi ar rămâne în acel loc până când va fi în cele din urmă ars. Ar fi fals să se spună că acest diamant a fost moale? Pare o întrebare prostească şi, din această cauză, ar fi, într-adevăr, în afara domeniului logicii. Acolo, asemenea întrebări sunt adesea de cea mai mare utilitate, servind pentru a scoate în relief principiile logicii, mai mult decât ar putea să o facă vreodată discuțiile obişnuite. Studiind logica, noi nu trebuie să le expediem cu răspunsuri grăbite, ci trebuie să le examinăm cu toată atenția, pentru a descifra principiile implicate în ele. În cazul de față putem modifica enunțul şi să întrebăm ce ne împiedică să spunem că înainte de a fi atinse toate corpurile dure rămân perfect moi; apoi duritatea lor creşte odată cu presiunea până ce pot fi zgâriate. Reflecția ne va dovedi că răspunsul este acesta: nu ar exista nimic *fals* în astfel de moduri de a vorbi. Ele ar implica o modificare a uzanțelor noastre lingvistice actuale în ceea ce priveşte cuvintele „dur" şi „moale", nu însă şi a semnificației lor. Căci ele nu înfățişează nici un fapt altfel decât este; ele comportă doar o altă dispunere a faptelor,

* Termenul *conceivably* a fost tradus cu „rațional imaginabil" având în vedere conținutul ideilor pentru a căror exprimare Peirce a recurs la el. O traducere mai directă, cu „conceptibil", nu ar fi satisfăcut exigențe stilistice; iar o traducere cu „imaginabil" nu ar fi reuşit în suficientă măsură să dea seama de ideea lui Peirce.

care ar fi extrem de incomodă. Aceasta ne determină să remarcăm că întrebarea cu privire la ce s-ar întâmpla în împrejurări care nu se ivesc în realitate, este o întrebare ce nu priveşte faptele, ci doar modul cel mai clar de dispunere a acestora. De exemplu, problema liberului arbitru şi a fatalităţii în forma ei cea mai simplă, despuiată de verbiaj, este aproximativ aceasta: am făcut ceva de care mi-e ruşine; oare aş fi putut, printr-un efort de voinţă, să rezist tentaţiei şi să fac altfel? Răspunsul filosofic este că aceasta nu este o chestiune privind faptele, ci doar una privind dispunerea (posibilă) a faptelor. Dispunându-le astfel încât să prezint ceea ce este cu deosebire pertinent pentru întrebarea mea – adică faptul că trebuie să mă condamn pentru că am greşit – este perfect adevărat să se spună că, dacă aş fi dorit să fac altfel decât am făcut, aş fi şi făcut altfel. Pe de altă parte, dispunând faptele astfel încât să iasă în evidenţă o altă consideraţie importantă, este la fel de adevărat că atunci când unei tentaţii i s-a îngăduit să acţioneze, dacă are o anumită forţă, ea îşi va produce efectul oricât aş lupta eu. Nu se poate ridica nici o obiecţie împotriva unei contradicţii la care ar duce o supoziţie falsă. *Reductio ad absurdum* constă în a arăta că dintr-o ipoteză decurg rezultate contradictorii, drept care teza este socotită falsă. În discuţia asupra liberului arbitru sunt implicate multe probleme şi sunt departe de a dori să spun că ambele părţi au, în egală măsură, dreptate. Dimpotrivă, sunt de părere că una din părţi [determinismul] neagă anumite fapte importante, pe când cealaltă parte nu face acest lucru. Ceea ce vreau să spun, însă, este că singură această problemă de mai sus a fost sursa întregii îndoieli; că dacă nu ar fi fost această problemă, controversa nu s-ar fi născut niciodată; şi că, în maniera pe care am indicat-o, ea este perfect rezolvată.

Să căutăm, în continuare, o idee clară a „greutăţii". Acesta este un alt caz foarte simplu. A spune că un corp este greu înseamnă pur şi simplu că în absenţa unei forţe de susţinere el va cădea. Aceasta (neglijând anumite specificări cu privire la felul în care va cădea etc., care există în mintea fizicianului ce foloseşte cuvântul) reprezintă, evident, întregul concept al greutăţii. Este o întrebare cu rost dacă nu cumva anumite fapte ar putea *explica* gravitaţia; ceea ce înţelegem însă prin forţă ca atare este cuprins integral în efectele sale.

5.404 Cele de mai sus ne îndeamnă să facem o prezentare a ideii de forţă în general. Acest important concept, dezvoltat în prima parte

a secolului al XVII-lea din ideea rudimentară de cauză şi îmbunătăţit constant de atunci încoace, ne-a arătat cum să explicăm toate variaţiile de mişcare pe care le suferă corpurile şi cum să gândim în privinţa tuturor fenomenelor fizice; a dat naştere ştiinţei moderne, a schimbat faţa globului şi, pe lângă întrebuinţările sale mai speciale, a jucat un rol de seamă în dirijarea cursului gândirii moderne şi în promovarea dezvoltării sociale moderne. Merită, aşadar, să se depună un oarecare efort pentru a-l înţelege. Potrivit regulii noastre, trebuie să începem cu întrebarea privind folosul imediat al faptului de a gândi forţa, iar răspunsul este că în felul acesta explicăm variaţiile mişcării. În cazul în care corpurile ar fi lăsate în voia lor, fără intervenţia forţelor, fiecare mişcare ar continua neschimbată, atât în viteză cât şi în direcţie. Mai mult, o variaţie a mişcării nu are loc niciodată în mod brusc; dacă i se schimbă direcţia, aceasta se întâmplă totdeauna printr-o curbă fără unghiuri; dacă se schimbă viteza, aceasta se petrece treptat. Schimbările treptate care au loc în mod constant sunt considerate de geometri ca fiind compuse potrivit regulilor paralelogramului forţelor. Dacă cititorul nu ştie încă ce este acesta, el va constata, sper, că este spre folosul său să se străduiască să urmărească explicaţia de mai jos; dacă însă matematica îi este insuportabilă, decât să ne despărţim aici, îl rog mai curând să sară trei paragrafe.

Un *drum* este o linie al cărei început şi sfârşit sunt distincte. Două drumuri care încep în acelaşi punct şi duc spre acelaşi punct sunt considerate echivalente. Astfel, cele două drumuri A B C D E şi A F G H E (fig. 3) sunt echivalente. Drumurile care *nu* încep în acelaşi punct sunt considerate echivalente dacă mişcând oricare din ele fără a-l întoarce, ţinându-l tot timpul paralel cu poziţia sa originară, când începutul său

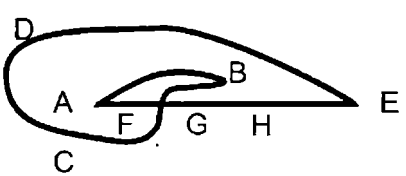

Fig. 3.

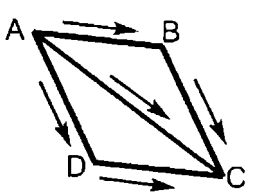

Fig. 4.

coincide cu acela al celuilalt, capetele lor coincid de asemenea. Drumurile sunt considerate geometric însumate atunci când unul începe acolo unde celălalt sfârşeşte; astfel, drumul AE poate fi conceput ca suma lui AB, BC, CD şi DE. În paralelogramul din fig. 4 diagonala AC este suma lui AB şi BC; or, din moment ce AD este geometric echivalentă cu BC, AC este suma geometrică a lui AB şi AD.

Toate acestea sunt pur convenţionale şi se reduc pur şi simplu la faptul că vrem să numim egale sau însumate drumuri care au relaţiile descrise adineauri. Deşi este o convenţie, este o convenţie bine motivată. Regula însumării geometrice poate fi aplicată nu numai drumurilor, ci oricăror altor lucruri care se pot reprezenta prin drumuri. Or, dat fiind că un drum este determinat de direcţia şi distanţa variabilă a punctului care se deplasează pe el de la punctul de pornire, rezultă că tot ceea ce este determinat de la începutul până la sfârşitul său de o direcţie variabilă şi de o magnitudine variabilă poate fi reprezentat printr-o linie. În felul acesta, *vitezele* pot fi reprezentate prin linii, căci ele nu au decât direcţii şi mărime. Acest lucru este valabil şi despre *acceleraţii* sau variaţiile vitezelor. Faptul este destul de evident în cazul vitezelor şi devine evident pentru acceleraţii dacă ţinem cont că exact ceea ce sunt vitezele pentru poziţii – anume, stări de schimbare a lor – sunt acceleraţiile pentru viteze.

Aşa-numitul „paralelogram al forţelor" nu este altceva decât o regulă de compunere a acceleraţiilor. Regula este: reprezentarea acceleraţiilor prin traiectorii şi apoi însumarea geometrică a drumurilor. Geometrii folosesc însă „paralelogramul forţelor" nu doar pentru a compune diferite acceleraţii, ci şi pentru a transforma o acceleraţie într-o sumă a mai multor acceleraţii. Fie AB (fig. 5) drumul care reprezintă o anumită acceleraţie – să zicem o asemenea variaţie în mişcarea unui corp, încât la sfârşitului unei secunde, corpul să se afle, sub influenţa acelei variaţii, într-o poziţie diferită de cea pe care ar fi avut-o dacă mişcarea sa ar fi continuat neschimbată, astfel că un drum echivalent cu AB ar duce de la poziţia din urmă la cea dintâi. Această acceleraţie poate fi considerată suma acceleraţiilor reprezentate de AC şi CB. Ea poate fi considerată, de asemenea, ca o sumă a acceleraţiilor cu totul diferite reprezentate de AD şi DB, unde AD este aproape

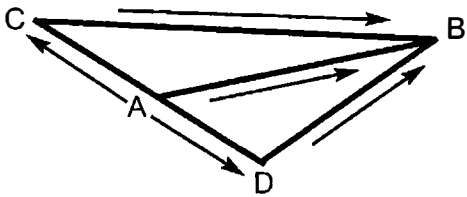

Fig. 5.

opusul lui AC. Or, este clar că există o imensă varietate de feluri în care AB ar putea fi descompusă în suma a două accelerații.

După această explicație anostă, care, sper, având în vedere extraordinarul interes pentru conceptul de forță, să nu fi istovit răbdarea cititorului, suntem pregătiți, în fine, să enunțăm faptul important pe care îl încorporează acest concept. Iată acest fapt: dacă variațiile reale de mișcare pe care le suferă diferitele particule ale corpurilor sunt descompuse fiecare în felul lor propriu, fiecare accelerație componentă este întocmai așa cum este prescrisă de o anumită lege a naturii. Potrivit acelei legi, corpurile care se află în pozițiile relative pe care corpurile în cauză le au în realitate în momentul respectiv[2], primesc întotdeauna anumite accelerații care, fiind compuse printr-o însumare geometrică, dau accelerația pe care corpul o suferă în realitate.

Acesta este unicul fapt pe care îl reprezintă ideea de forță și oricine își va da osteneala de a înțelege în mod clar ce este acest fapt va înțelege perfect și ceea ce este forța. Că ar trebui să spunem că o forță *este* o accelerație sau că ea *produce* o accelerație, nu e decât o chestiune de proprietate de limbaj, iar față de ceea ce vrem în fapt să exprimăm nu contează mai mult decât diferența dintre expresia franceză *Il fait froid* și echivalenta sa engleză *It is cold*. Cu toate acestea, este surprinzător de constatat cum a putut zăpăci mințile oamenilor această chestiune simplă. În câte tratate serioase nu se vorbește de forță ca despre o „entitate misterioasă", ceea ce pare doar o modalitate de a mărturisi că autorul a părăsit speranța de a ajunge vreodată la o idee clară cu privire la ceea ce înseamnă acest cuvânt! Într-o lucrare recentă și admirată de *Mecanică analitică* [a lui Kirchhoff] se afirmă că înțelegem întocmai efectul forței, dar nu

înțelegem ce este forța în sine! Acest mod de a vorbi este pur și simplu contradictoriu. Ideea pe care cuvântul „forță" o stârnește în mințile noastre nu are altă funcție decât aceea de a ne influența acțiunile, iar aceste acțiuni nu pot să aibă legătură cu forța altfel decât prin efectele acesteia. În consecință, dacă știm care sunt efectele forței, suntem familiarizați cu orice fapt implicat în enunțul că o forță există, și nu este de știut nimic altceva. Adevărul este că circulă o idee vagă potrivit căreia o întrebare poate viza ceva ce mintea nu poate concepe, iar când unii filosofi, din cei care despică firul în patru, au fost confruntați cu absurditatea unui asemenea punct de vedere, ei au inventat o distincție lipsită de conținut între concepte pozitive și negative, în încercarea de a atribui nonideii lor o formă care să nu fie izbitoare prin nonsensul ei. Nulitatea acestei distincții reiese suficient de clar din considerațiile oferite cu câteva pagini mai înainte; și, pe lângă aceste considerații, artificialitatea distincției trebuie să fi frapat orice intelect obișnuit cu gândirea reală.

IV

5.405 Să abordăm acum tema logicii și să examinăm un concept care o privește în mod deosebit, acela al *realității*. Luând claritatea în sensul de familiaritate, nici o idee n-ar putea fi mai clară decât aceasta. Orice copil o folosește cu o totală încredere, fără a-i trece vreodată prin minte că nu o înțelege. În ce privește claritatea de gradul doi, însă, probabil că cei mai mulți oameni, chiar și dintre aceia cu un intelect înclinat spre reflecție, s-ar vedea puși în încurcătură dacă ar trebui să dea o definiție abstractă a realului. Și totuși, s-ar putea eventual ajunge la o astfel de definiție analizând diferența dintre realitate și opusul ei, ficțiunea. O născocire este produsul imaginației cuiva și are caracteristicile pe care gândirea respectivei persoane i le imprimă. Faptul că aceste caracteristici sunt independente de felul în care gândiți dumneavoastră sau eu constituie o realitate exterioară. Există însă fenomene, în propriile noastre intelecte, dependente de gândirea noastră, care sunt în același timp reale, în sensul că le gândim într-adevăr. Dar, deși caracteristicile lor depind de felul în care gândim, fenomenele însele

nu depind de cum anume gândim acele caracteristici. Astfel, un vis are o existență reală ca fenomen mental dacă cineva l-a avut cu adevărat; că el a visat un lucru sau altul nu depinde de ceea ce gândește cineva că s-a visat, ci este complet independent de orice opinie cu privire la acest subiect. Pe de altă parte, luând în considerare nu faptul de a visa, ci lucrul visat, acesta își păstrează particularitățile pur și simplu în virtutea faptului că a fost visat ca posedându-le. Prin urmare, putem defini realul ca pe ceva ale cărui caracteristici sunt independente de ceea ce poate crede cineva că sunt.

5.406 Dar, oricât de satisfăcătoare poate fi considerată o astfel de definiție, ar fi o mare greșeală să se presupună că ea clarifică pe deplin ideea de realitate. Să aplicăm așadar aici regulile noastre. Potrivit acestora, realitatea, ca orice altă calitate, constă din efectele particulare, sensibile, pe care le produc lucrurile care participă la ea. Singurul efect al lucrurilor reale este acela de a cauza convingere, căci toate senzațiile pe care le stârnesc apar în conștiință sub forma convingerilor. Se pune, deci, întrebarea, cum se deosebește convingerea adevărată (sau credința în real) de convingerea falsă (sau credința în ficțiune)? După cum am văzut în studiul anterior, ideile de adevăr și de fals, în dezvoltarea lor deplină, aparțin exclusiv metodei științifice de statornicire a opiniei. O persoană care alege în mod arbitrar propozițiile pe care le va adopta poate folosi cuvântul adevăr doar pentru a accentua expresia hotărârii sale de a se cantona în alegerea făcută. Desigur, metoda tenacității nu a prevalat niciodată în mod exclusiv, căci rațiunea le este prea naturală oamenilor. În literatura Evului Mediu, însă, găsim câteva exemple excelente în acest sens. Când Scotus Erigena comentează un pasaj poetic în care se vorbește că spânzul (Helleborus) ar fi cauzat moartea lui Socrate, el nu ezită să-l informeze pe cititorul curios că Helleborus și Socrate au fost doi filosofi greci eminenți și că acesta din urmă, fiind învins în discuție de cel dintâi a murit de inimă rea! Ce fel de idee despre adevăr ar putea avea un om în stare să adopte și să propovăduiască, fără rezerva unui „poate", o opinie luată atât de total la întâmplare? Adevăratul spirit al lui Socrate, care cred că ar fi fost încântat să fie „învins în discuție", pentru că prin aceasta ar fi învățat ceva, este în contrast ciudat cu ideea naivă a comentatorului, pentru care (ca și pentru „misionarul înnăscut"

de astăzi) discuția pare să fi însemnat pur și simplu o luptă. Când filosofia a început să se trezească din lunga ei amorțeală și înainte ca teologia să o fi acaparat cu totul, practica fiecărui profesor pare să fi fost aceea de a pune mâna pe orice poziție filosofică găsită neocupată, ce părea puternică, de a se baricada în ea, ieșind doar când și când pentru a da câte o bătălie cu alții. Astfel, chiar și puținele însemnări pe care le avem despre aceste dispute ne permit să scoatem în evidență o duzină sau mai multe opinii susținute de diferiți profesori la un moment dat în problema nominalismului și a realismului. Citiți partea introductivă la *Historia Calamitatum* a lui Abélard, care a fost în mod sigur la fel de filosof ca oricare din contemporanii săi, și vedeți spiritul de luptă pe care îl respiră. Pentru el, adevărul nu este altceva decât bastionul său. Când metoda autorității a prevalat, adevărul a însemnat doar cu puțin mai mult decât credința catolică. Toate eforturile doctorilor scolastici sunt îndreptate spre armonizarea credinței lor în Aristotel cu credința lor în biserică, iar masivele lor volume *in folio* pot fi cercetate de la un capăt la altul fără a găsi un raționament care să meargă mai departe. Este de remarcat că ideea de loialitate a înlocuit-o atât de total pe cea de căutare a adevărului încât, acolo unde înfloresc alături credințe diferite, renegații sunt priviți cu dispreț chiar și de către partida a cărei credință aceștia o adoptă. De la Descartes încoace, deficiența în conceperea adevărului a fost mai puțin evidentă. Cu toate acestea, omul de știință va fi uneori șocat că filosofii nu sunt atât de preocupați să afle care sunt faptele, cât să cerceteze care convingere este cel mai mult în armonie cu sistemul lor. Este greu să convingi un adept al metodei *a priori* invocând ca dovezi fapte; dovedește-i, însă, că o opinie pe care o apără este în dezacord cu ceea ce el a stabilit în altă parte și foarte probabil că și-o va retracta. Aceste spirite nu par a crede că disputa va putea să înceteze vreodată; ei par a crede că opinia care este naturală pentru un om nu este la fel și pentru altul și că, în consecință, convingerea nu va fi niciodată statornicită. Mulțumindu-se să-și fixeze propriile opinii printr-o metodă care ar conduce pe alt om la un rezultat diferit, ei își trădează slăbiciunea în stăpânirea ideii cu privire la ce este adevărul.

5.407 Pe de altă parte, toți adepții științei sunt pe deplin convinși că procesele de investigare, cu condiția să fie împinse suficient de

departe, vor oferi unica soluție certă la orice problemă la care pot fi aplicate. Un om poate cerceta viteza luminii studiind fazele lui Venus și aberația stelelor; altul, studiind pozițiile lui Marte și eclipsele sateliților lui Jupiter; al treilea, prin metoda lui Fizeau; al patrulea prin aceea a lui Foucault; al cincilea prin mișcările curbelor lui Lissajous; al șaselea, al șaptelea, al optulea și al nouălea pot urmări diferitele metode de a compara măsurătorile electricității statice și dinamice. Ei pot obține la început rezultate diferite, dar, pe măsură ce fiecare își perfecționează metoda și procesele, rezultatele vor converge în mod constant spre un centru predestinat. Situația este valabilă pentru întreaga cercetare științifică. Intelecte diferite pot porni cu cele mai antagonice puncte de vedere, dar progresul investigației le poartă, printr-o forță din afara lor, spre una și aceeași concluzie. Această activitate a gândirii, prin care suntem purtați nu acolo unde dorim, ci spre un scop predestinat, este asemenea acțiunii destinului. Nici o modificare a punctului de vedere asumat, nici o selecție a altor fapte de studiat, nici chiar înclinația naturală a intelectului nu poate să-l facă pe un om să se sustragă opiniei predestinate. Această importantă lege este întrupată în conceptul de adevăr și realitate. Opinia care este predestinată[3] a fi acceptată în cele din urmă de către toți cei care cercetează este ceea ce se înțelege prin adevăr, iar obiectul reprezentat în această opinie este realul. În felul acesta aș explica eu realitatea.

5.408 S-ar putea totuși spune că acest punct de vedere este diametral opus definiției abstracte pe care am dat-o realității, deoarece potrivit lui caracteristicile realului depind de ceea ce se crede în final despre ele. Răspunsul la aceasta este însă că, pe de o parte, realitatea este independentă nu neapărat față de gândire în general, ci doar față de ceea ce dumneavoastră sau eu sau oricare număr finit de oameni pot crede despre ea și că, pe de altă parte, deși obiectul opiniei finale depinde de ceea ce este această opinie, totuși, ceea ce este această opinie nu depinde de ceea ce gândiți dumneavoastră sau eu sau orice alt om. Încăpățânarea noastră și cea a altora poate amâna la infinit statornicirea opiniei; ea ar putea face chiar ca o propoziție arbitrară să fie acceptată universal atâta timp cât va exista specia umană. Și totuși, nici chiar aceasta nu ar schimba natura convingerii, care singură ar putea fi rezultatul investigației duse suficient de departe; și dacă, după

dispariția speciei noastre, s-ar ivi alta cu facultăți și înclinații de investigație, acea opinie adevărată trebuie să fie o opinie la care ar ajunge în cele din urmă. „Doborât la pământ, adevărul se va ridica din nou", iar opinia care ar rezulta în final din investigație nu depinde de felul în care cineva poate gândi în realitate. Realitatea însă a ceea ce este real depinde de faptul real că investigația este destinată să conducă, în cele din urmă, dacă este dusă suficient de departe, la o convingere în acea realitate.

5.409. Aș putea fi totuși întrebat ce aș spune cu privire la toate faptele neînsemnate ale istoriei care au fost uitate și nu vor mai fi regăsite niciodată, la cărțile pierdute ale anticilor, la toate secretele îngropate.

„Câte nestemate de strălucirea cea mai pură
Poartă întunecatele străfunduri nepătrunse ale oceanului
Câte flori nu se nasc pentru a înflori nevăzute
Și pentru a-și risipi dulceața în aerul pustiu"*.

Aceste lucruri nu există ele oare în realitate pentru că sunt iremediabil inaccesibile cunoașterii noastre? Și, mai departe, după ce universul va pieri (conform predicției unor oameni de știință) și viața toată va fi încetat pentru totdeauna, ciocnirea atomilor nu va continua oare în ciuda faptului că nu va exista nici un intelect să o cunoască? Răspunsul la această întrebare este că, deși în nici o stare de cunoaștere posibilă un număr nu poate fi suficient de mare pentru a exprima relația dintre suma a ceea ce rămâne necunoscut și suma a ceea ce este cunoscut, totuși este nefilosofic să se presupună că în ceea ce privește orice problemă dată (care are o semnificație clară) investigația nu i-ar aduce o soluție dacă ar fi dusă suficient de departe. Cine ar fi spus, cu câțiva ani în urmă, că am putea ști vreodată din ce substanțe sunt făcute stelele a căror lumină poate că a avut nevoie de mai mult timp pentru a ajunge la noi decât timpul de când există omenirea? Cine poate fi sigur de ceea ce vom cunoaște peste câteva sute de ani? Cine poate ghici care va fi rezultatul continuării cercetărilor științifice timp de zece mii de ani în prelungirea activității

* Fragment din Thomas Gray, *Elegy Written in a Country Church-Yard.*

ultimei sute de ani? Şi dacă ar fi să continuăm timp de un milion sau miliard sau orice număr de ani doriţi, cum este posibil să se spună că există vreo problemă ce n-ar putea fi rezolvată în cele din urmă?

Se poate însă obiecta: „de ce se face atâta caz de aceste consideraţii îndepărtate, mai ales atunci când principiul este că doar distincţiile practice au semnificaţie?". Ei bine, trebuie să mărturisesc că nu contează prea mult dacă spunem că o piatră de pe fundul oceanului, în total întuneric, este sau nu un briliant – mai bine zis *probabil* că nu contează, dacă nu pierdem din vedere faptul că acea piatră *poate* fi pescuită mâine. Dar că există pietre preţioase pe fundul mării, flori în deşertul nestrăbătut etc. sunt propoziţii care, asemenea celei care spune că un diamant care este dur şi atunci când nu este apăsat, privesc mult mai mult alcătuirea limbii noastre decât semnificaţia ideilor noastre.

5.410 Mi se pare, totuşi, că, prin aplicarea regulii noastre, am atins o înţelegere atât de clară a ceea ce înţelegem prin realitate şi a faptului pe care se sprijină ideea noastră că poate n-ar fi o prezumţie cu totul ieşită din comun dacă am oferi o teorie metafizică a existenţei spre acceptare universală în rândul celor care folosesc metoda ştiinţifică de fixare a convingerii. Cum însă metafizica este un subiect mai mult curios decât folositor, a cărui cunoaştere, asemenea celei a unui recif scufundat, serveşte în primul rând pentru a şti cum s-o ocolim, nu voi mai plictisi acum cititorul cu o ontologie [...].

NOTE

1. El a fost, însă, mai presus de orice, unul din spiritele care cresc; deşi la început a fost, precum Hobbes, un nominalist extremist şi şi-a pierdut vremea cu lucrarea *slabă şi aberantă* a lui Raymundus Lullus, *Ars Magna*, el a îmbrăţişat ulterior legea continuităţii şi alte doctrine opuse nominalismului. Mă refer la opiniile lui de tinereţe. [1903]

2. Este posibil ca şi vizitele să trebuiască să fie luate în considerare.

3. Destin înseamnă pur şi simplu ceea ce se va împlini cu siguranţă şi nu se poate evita în nici un fel. Este o superstiţie să se creadă că un anume fel de evenimente sunt predestinate şi alta să se presupună că acest cuvânt „destin" nu poate fi niciodată eliberat de tenta sa superstiţioasă. Suntem cu toţii predestinaţi să murim.

(„How to Make Our Ideas Clear", studiu publicat iniţial în *Popular Science Monthly*, vol. 12, pp. 286-302, 1878)

Traducerea: Delia Marga

PROBLEME CENTRALE ALE PRAGMATICISMULUI

5.438 Pragmaticismul a fost enunțat la origine sub forma unei maxime, după cum urmează: Determinați ce efecte, care ar putea avea o relevanță practică rațional *imaginabilă, socotiți* că au obiectele *conceptului* vostru. Atunci, *conceptul* pe care îl aveți despre acele efecte este întregul *concept* pe care îl aveți despre obiect.

Voi reformula definiția folosind alte cuvinte, căci în felul acesta se poate elimina adeseori o sursă de neînțelegere nebănuită pentru cititor. De data aceasta ea va fi formulată la modul indicativ, astfel: Întreaga semnificație intelectuală a unui simbol oarecare constă din totalitatea modurilor generale de conduită rațională care, în funcție de toate împrejurările și dorințele posibile, ar decurge din acceptarea simbolului.

5.439 Două doctrine, pe care autorul de față le-a susținut cu nouă ani înainte de formularea pragmaticismului, pot fi considerate consecințe ale recentei convingeri. Una dintre acestea poate fi numită doctrina simțului comun critic. Este o variantă a filosofiei simțului comun, marcată însă de șase caracteristici distinctive, care este nimerit să fie enumerate de îndată.

5.440 *Caracteristica I.* Doctrina simțului comun critic recunoaște că există nu numai propoziții indubitabile, ci și inferențe indubitabile. Într-un anume sens, tot ceea ce este evident este indubitabil; dar propozițiile și inferențele pe care doctrina simțului comun critic le pretinde originare, în sensul că nu se poate „merge dincolo" de ele (cum spun juriștii), sunt indubitabile în sensul că sunt acritice. Termenul „raționare" ar trebui limitat la o astfel de întemeiere – rațională, deliberată, autocontrolată – a unei convingeri de către alta. O raționare trebuie să fie conștientă; și această conștiință nu este simplă „conștiință nemijlocită", care (așa cum am susținut în 1868) este simplă simțire văzută dintr-altă perspectivă, ci este, în natura sa ultimă (adică în acel element caracteristic al ei care nu este reductibil la ceva mai simplu), un mod de a-ți dobândi deprinderea sau dispoziția de a răspunde la un stimul anumit într-un anumit fel. Unele *éclaircissements* cu privire la aceasta vor apărea mai jos și din nou în

lucrarea mea despre *Bazele pragmaticismului*. Secretul conştiinţei raţionale nu trebuie însă căutat atât de mult în studiul acestui nucleu particular, cât în examinarea critică a procesului de autocontrol în întregimea lui. Mecanismul autocontrolului logic funcţionează pe acelaşi plan ca şi autocontrolul moral, şi aceasta în forme multiple. Diferenţa cea mai mare constă poate în aceea că acesta din urmă serveşte la inhibarea desfăşurărilor neînfrânate de energie în timp ce primul ne păzeşte în modul cel mai caracteristic de încurcături de genul celei cu măgarul lui Buridan. Formarea deprinderilor sub acţiunea imaginară (vezi studiul *Cum să facem ca ideile să ne fie clare* din ianuarie 1878) este unul din elementele cele mai importante atât ale autocontrolului logic, cât şi ale celui moral; dar în procesul logic imaginaţia face zboruri mult mai largi, pe măsura generalităţii câmpului de cercetare, fiind limitată în matematica pură numai de limitele propriilor puteri, în timp ce în procesul moral avem în vedere doar situaţii ce pot fi înţelese sau anticipate. Căci în viaţa morală suntem preocupaţi în primul rând de conduita noastră, de resorturile ei interne şi de sancţiunea conştiinţei, în timp ce în viaţa intelectuală există o tendinţă de a evalua existenţa ca vehicul al formelor. Anumite trăsături evidente ale fenomenelor de autocontrol (şi mai ales de deprindere) pot fi exprimate concis, fără nici un adaos ipotetic, cu excepţia a ceea ce socotim în mod distinct închipuire, spunând că avem o natură ocultă asupra căreia şi asupra conţinuturilor căreia nu putem emite judecăţi decât în funcţie de conduita pe care o determină şi de fenomenele acestei conduite. Toţi vor fi de acord cu aceasta (sau toţi cu excepţia nominalistului extremist), dar gânditorii antisynechişti intră într-o încurcătură artificială falsificând fenomenele atunci când îşi reprezintă conştiinţa ca un fel de înveliş, un ţesut separat, ascunzând o regiune inconştientă a naturii oculte, a intelectului, sufletului sau bazei fiziologice. În starea actuală a cunoaşterii, după câte ştiu, o metodă solidă ne învaţă că, în acord cu aparenţele, diferenţa nu este decât relativă, iar demarcaţia nu este precisă.

5.441 Potrivit maximei pragmaticismului, a spune că ceva acţionează determinativ asupra naturii noastre oculte înseamnă a spune că acel ceva poate să ne influenţeze conduita deliberată. Şi din moment ce suntem conştienţi de ceea ce facem în mod deliberat, suntem conştienţi *habitualiter* de tot ce se ascunde în străfundurile

naturii umane; şi este de presupus (şi doar de presupus[1], deşi s-au atestat exemple curioase) că printr-un efort de atenţie suficient de mare aceste conţinuturi ascunse pot fi aduse la suprafaţă. În consecinţă, a spune că o operaţie mentală este controlată, înseamnă a spune că ea este, într-un sens special, o operaţie conştientă; aceasta este, fără îndoială, conştiinţa cu privire la gândirea care raţionează. Căci teoria aceasta pretinde ca în raţionare să fim conştienţi nu numai de concluzie şi de asentimentul pe care i-l dăm, ci şi de faptul că ea este rezultatul premisei din care reise şi, mai mult, că inferenţa aparţine uneia din clasele posibile de inferenţe, care se conformează toate unuia şi aceluiaşi principiu călăuzitor. Or, în fapt, găsim o clasă bine definită de operaţii mentale, de o natură evident diferită de oricare altele, care posedă într-adevăr tocmai aceste proprietăţi. Ele sunt singurele care merită să fie numite *raţionamente*; iar dacă cel ce raţionează este conştient, fie şi în mod vag, de principiul său călăuzitor, raţionamentul său ar trebui numit o *argumentaţie logică*. Există, totuşi, cazuri în care suntem conştienţi că o convingere a fost determinată de altă convingere dată, dar nu suntem conştienţi că ea decurge pe baza vreunui principiu general oarecare. Astfel este „cogito, ergo sum" al Sf. Augustin. Un asemenea proces nu ar trebui numit raţionament, ci *inferenţă acritică*. Pe de altă parte, sunt cazuri în care o convingere este determinată de alta fără să fim deloc conştienţi de aceasta. Acestea ar trebui numite *sugestii asociaţionale de convingere*.

5.442 Teoria pragmaticismului s-a bazat la origine, după cum poate constata oricine examinează studiile din noiembrie 1877 şi ianuarie 1878, pe un studiu al acelei trăiri a fenomenelor de autocontrol care este comună tuturor bărbaţilor şi femeilor de vârstă matură; şi pare evident că, cel puţin într-o oarecare măsură, el trebuie să aibă întotdeauna această bază. Căci pragmaticismul reduce semnificaţia intelectuală a simbolurilor la concepte de conduită deliberată, iar conduita deliberată este conduită autocontrolată. Controlul poate fi însă el însuşi controlat, critica poate fi supusă ea însăşi criticii şi, la modul ideal, nu există o limită definită şi evidentă a acestei succesiuni. Când cineva îşi pune însă serios întrebarea dacă este posibil ca o serie încheiată de eforturi reale să nu fi avut sfârşit sau început (îl voi scuti pe cititor de discuţie), eu cred că el nu poate decât să conchidă (cu o

oarecare imprecizie privind ceea ce constituie un efort) că acest lucru trebuie considerat imposibil. Decurge de aici că există, pe lângă judecăți de percepție, convingeri originare (cu alte cuvinte, indubitabile, pentru că nu sunt criticate) de un fel general și recurent, precum și inferențe acritice indubitabile.

5.443 Este important ca cititorul să se convingă că îndoiala autentică are întotdeauna origine exterioară, de obicei în surpriză, și că unui om îi este la fel de imposibil să-și creeze în sine o îndoială autentică printr-un act de voință de genul celui care ar fi suficient pentru a-și imagina condiția unei teoreme matematice pe cât i-ar fi de imposibil să-și ofere printr-un simplu act de voință o surpriză autentică.

Îl rog pe cititor să creadă, de asemenea, că mi-ar fi imposibil să pun în aceste articole mai mult de doi la sută din gândirea pertinentă necesară pentru a prezenta subiectul așa cum l-am prelucrat. Nu pot face decât o mică selecție din ceea ce pare cel mai de dorit a fi supus judecății sale. Sunt nevoit să las de o parte nu numai toate verigile pe care cititorul este de presupus că și le poate suplini singur, dar, din nefericire, mult mai mult, ceea ce i-ar putea produce dificultăți.

5.444 *Caracteristica a II-a*. Nu-mi aduc aminte ca vreunul din vechii filosofi scoțieni să fi încercat vreodată să întocmească o listă completă a convingerilor originare, însă ei s-au gândit, cu siguranță, că este un lucru realizabil și că lista va fi valabilă pentru intelectele tuturor oamenilor de la Adam încoace. Căci pe atunci Adam era un personaj istoric de necontestat. Cum ar fi putut gândi ei altfel înainte ca orice adiere a ideii de evoluție să fi atins acele tărâmuri? Când am scris prima dată, abia dacă eram orientat în noile idei, și impresia mea a fost că propozițiile indubitabile se schimbă, la omul care gândește, de la an la an. Am întreprins oarecare studii pregătitoare pentru investigarea rapidității acestor schimbări, dar am neglijat apoi această chestiune și abia în ultimii doi ani [1903-1905] am încheiat o cercetare preliminară, care îmi arată că schimbările sunt atât de mici de la generație la generație, deși nu sunt imperceptibile nici chiar într-o perioadă atât de scurtă, încât m-am gândit să ader eu însumi, cu inevitabile modificări, la opinia acelui intelect subtil dar echilibrat care a fost Thomas Reid (după cum în privința percepției nemijlocite îi sunt îndatorat lui Kant)[2].

5.445 *Caracteristica a III-a.* Filosofii scoțieni și-au dat seama că natura generală a convingerilor originare este aceea a instinctelor, lucru cel puțin la fel de adevărat în privința inferențelor acritice. Dar oricât de puțin știm, chiar și acum, despre instincte, suntem totuși mult mai familiarizați cu ele decât au fost oamenii secolului al optsprezecelea. Știm, de exemplu, că ele pot fi întrucâtva modificate într-un timp foarte scurt. Faptele mari au fost întotdeauna cunoscute – bunăoară, că instinctul greșește rareori pe când rațiunea greșește jumătate din timp, dacă nu mai des. Un lucru, însă, de care scoțienii nu și-au dat seama este acela că nici convingerile originare nu rămân indubitabile decât în aplicarea lor la probleme asemănătoare celor proprii unui mod de viață primitiv. De exemplu, este rațional să ne îndoim că mișcările electronilor sunt limitate la trei dimensiuni, deși constituie o metodeutică <*methodeutic*> bună aceea de a presupune acest lucru până la proba contrarie. Pe de altă parte, de îndată ce constatăm că o convingere prezintă simptome de a fi instinctivă, deși poate părea îndoielnică, trebuie să ne imaginăm că experimentul ar demonstra că în realitate nu este așa; căci în viața noastră artificială, mai ales în aceea a unui cercetător, nu este o greșeală mai frecventă decât aceea de a confunda o îndoială aparentă cu una veritabilă. Luați, de exemplu, convingerea privind caracterul criminal al incestului. Biologia va dovedi, fără îndoială, că această practică este nerecomandabilă, dar, în mod sigur, nimic din ceea ce susține ea nu ar putea justifica intensitatea sentimentului nostru în legătură cu aceasta. Când analizăm însă fiorul de groază pe care ni-l provoacă ideea, ni se pare justificat să-l considerăm un instinct, de unde putem deduce că dacă ar fi să se căsătorească doi frați raționaliști, ei ar constata că nu se pot debarasa de convingerea oribilei culpe.

În contrast cu aceasta se poate plasa convingerea că sinuciderea trebuie clasificată drept omor. Există două semne destul de sigure că aceasta nu este o convingere instinctivă. Unul este acela că ea se limitează în esență la lumea creștină; celălalt, că atunci când un om ajunge în mod real să-și pună problema sinuciderii, această convingere pare să fie complet suspendată și ștearsă din minte. Ca răspuns la aceste argumente puternice, se susține în principal autoritatea părinților Bisericii și atașamentul instinctiv, fără îndoială intens, față

de viață. Acest din urmă fenomen este însă irelevant. Pentru că deşi te despărți cu strângere de inimă de viață – care are farmecul ei chiar şi în situația cea mai rea – tot aşa cum te despărți de un dinte, nu există în aceasta nici cel mai mic element *moral*. În privința tradiției creştine, ea poate fi explicată de condiția Bisericii la începuturile ei. Căci creştinismul, religia cea mai teribil de aprigă şi de intolerantă (vezi *Apocalipsa Sf. Ioan*) – care a rămas aşa până când a fost atenuată de civilizație –, nu a recunoscut nici o altă moralitate care să merite o clipă de atenție în afara moralei creştine. Or, la începuturile ei, Biserica a avut nevoie de martiri, adică de martori, şi dacă omul ar renunța la viață ar fi o infidelitate abominabilă să o părăsească altfel decât ca martor al puterii ei. Această convingere, aşadar, ar trebui considerată îndoielnică; şi de îndată ce este declarată aşa rațiunea o va eticheta drept falsă.

Şcoala scoțiană nu pare să facă o asemenea distincție cu privire la limitele indubitabilității şi la limitele ce rezultă de aici pentru jurisdicția convingerii originare.

5.446 *Caracteristica a IV-a*. Fără îndoială, caracteristica cea mai relevantă a adeptului doctrinei simțului comun critic, în opoziție cu bătrânul filosof scoțian, constă în insistența lui asupra faptului că indubitabilul acritic este în mod invariabil vag.

Logicienii au greşit neluând în seamă vagul, şi aceasta într-atât încât nici nu l-au analizat. Autorul studiului de față şi-a dat toată silința să elaboreze stechiologia (sau stoicheiologia), critica şi metodeutica vagului, dar nu poate oferi aici decât o definiție sau două şi câteva propuneri privind terminologia.

5.447 Autorii riguroşi au trasat, se pare, o distincție între ceea ce este *definit* şi ceea ce este *determinat*. Un subiect este determinat în privința oricărei caracteristici care îi este inerentă sau este (universal şi afirmativ) predicată despre el, ca şi în privința negativului unei asemenea caracteristici, ambele referindu-se la acelaşi aspect. În toate celelalte privințe el este *nedeterminat*. *Definitul* îl voi defini numai-decât. Un semn (denumire sub care plasez orice gând, şi nu doar semnele exterioare) care este, în orice privință, obiectiv nedeterminat (adică, al cărui obiect nu este determinat de semnul însuşi) este în mod obiectiv *general* în măsura în care el extinde asupra interpretului pri-

vilegiul de a-şi duce mai departe determinarea[3]. *Exemplu*: „Omul este muritor". La întrebarea: Care om? se răspunde că propoziţia lasă explicit pe seama cititorului să aplice aserţiunea la omul sau oamenii avuţi în vedere. Un semn obiectiv-nedeterminat în orice privinţă este obiectiv *vag* în măsura în care lasă ca determinarea ulterioară să fie făcută într-un alt semn imaginabil sau cel puţin nu-l desemează pe interpret ca locţiitor al său în această calitate. *Exemplu:* „Un om pe care l-aş putea numi pare să fie un pic trufaş". *Sugestia* ce se face aici este aceea că omul în cauză este persoana căreia vorbitorul i se adresează; vorbitorul nu autorizează însă această interpretare sau *oricare* altă aplicare a spusei sale. El poate să mai spună, dacă doreşte, că *nu* se referă la persoana căreia i se adresează. Orice rostire lasă în mod firesc dreptul la intepretare ulterioară celui ce o rosteşte; de aceea, în măsura în care un semn este nedeterminat, el este vag, în afara cazului în care este făcut, în mod expres sau printr-o convenţie bine înţeleasă, să fie general. De obicei, o predicaţie afirmativă acoperă *în mod general* fiecare caracteristică esenţială a predicatului, în timp ce o predicaţie negativă neagă *în mod vag* o caracteristică esenţială. Din alt punct de vedere, oamenii cinstiţi, atunci când nu glumesc, caută să facă semnificaţia cuvintelor lor determinată, astfel încât să nu lase nici o posibilitate pentru interpretare. Cu alte cuvinte, caracteristica semnificaţiei vizate de ei constă în implicaţiile şi nonimplicaţiile cuvintelor lor; şi ei urmăresc să fixeze ceea ce este implicat şi ceea ce nu este implicat. Ei au convingerea că reuşesc să facă acest lucru şi în cazul în care conversaţia lor se poartă asupra teoriei numerelor, poate că şi pot să o facă. Dar cu cât temele lor se îndepărtează mai mult de astfel de subiecte decupate <*presciss*> sau „abstracte", cu atât există mai puţine posibilităţi să se atingă o astfel de precizie de vorbire. În măsura în care implicaţia nu este determinată, ea este de obicei lăsată vagă; există însă cazuri în care absenţa dorinţei de a insista asupra subiectelor dezagreabile îl face pe vorbitor să lase determinarea implicaţiei în seama interpretului; ca atunci când cineva ar spune: „Creatura aceea este murdară în orice sens al termenului".

5.448 Poate că o pereche de definiţii mai ştiinţifice ar fi: ceva este *general* în măsura în care nu i se aplică principiul terţului exclus şi este *vag* în măsura în care nu i se aplică principiul contradicţiei. Astfel,

deşi este adevărat că „Orice propoziţie, *odată ce i s-a determinat identitatea*, este sau adevărată sau falsă", *atâta timp cât ea rămâne indeterminată şi astfel fără identitate* nu este necesar să fie adevărat că orice propoziţie este adevărată şi nici că orice propoziţie este falsă. În acelaşi fel, deşi este fals că „O propoziţie a *cărei identitate am determinat-o* este atât adevărată cât şi falsă", totuşi, până ce este determinată, poate fi adevărat că o propoziţie este adevărată şi că o propoziţie este falsă.[4]

5.449 În acele privinţe în care un semn nu este vag se spune că el este *definit* şi, de asemenea, într-o modalitate uşor diferită de aplicare, că este *precis* <*precise*>, o semnificaţie datorată probabil acelui *praecisus*, aplicat dezminţirilor şi respingerilor tăioase. De la plantageneţi încoace acesta a fost sensul bine stabilit şi comun al lui *precis* <*precise*>; şi era foarte dezirabil ca acest cuvânt, cu derivatele lui, *precizie* <*precision*>, *precis delimitat* <*precisive*> etc. să fie restrâns, în limbajul filosofic, la această semnificaţie. Pentru a exprima actul *precizării* <*rendering precise*> (deşi de obicei referitor numai la numere, date şi altele asemănătoare), francezii au verbul *préciser*, care, potrivit analogiei cu *décider*, ar fi trebuit să fie *précider*. Nu ar fi o adăugire folositoare terminologiei noastre englezeşti de logică să adoptăm verbul *to precide*, pentru a exprima sensul general de a preciza <*render precise*>? Logicienii noştri de odinioară se pare că au creat pentru uzul lor, cu o îndrăzneală salutară, verbul *to prescind* <a despărţi, a separa>, cuvântul latin corespunzător însemnând numai „a despărţi la sfârşit", în timp ce cuvântul englezesc înseamnă a considera ceva, lăsând voit deoparte un anumit element însoţitor, mai mult sau mai puţin determinat. În geometrie, de exemplu, noi „separăm" <*prescind*> forma de culoare, ceea ce este exact acelaşi lucru cu „a abstrage" culoarea din formă, deşi foarte mulţi autori folosesc verbul *„to abstract"* ca echivalent al lui *„prescind"*. Dar fie inventivitatea, fie curajul străbunilor noştri filosofi s-au epuizat în confecţionarea verbului *„prescind"*, fapt este – şi e un fapt curios – că în loc de a forma de la acesta substantivul *precission* <distincţie particularizatoare>, ei au preluat modelul logicienilor francezi întrebuinţând cuvântul *precision*, în acest al doilea sens. Cam în acelaşi timp[5] (vezi Watts, *Logick*, 1725, I, vi, 9 *ad fin.*) a fost introdus adjectivul *precisive*

pentru a semnifica ceea ce *prescissive* <distingând particularizator> ar fi exprimat mai lipsit de echivoc. Dacă dorim să salvăm din mâinile piraților nelegiuiți de pe marea literaturii corabia bună a filosofiei în folosul științei, vom face bine să păstrăm *prescind, presciss, prescission* și *prescisive*, pe de o parte, pentru a ne referi la diviziunea din ipoteză, în timp ce *precide, precise, precision* și *precisive* să fie folosiți pentru a ne referi în mod exclusiv la o expresie de determinare care este fie totală, fie liberă din punctul de vedere al interpretului. În felul acesta vom face mult pentru a elibera rădăcina cuvântului „*abstract*" de dubla povară de a exprima atât ideea de *prescission* cât și ideea foarte diferită și foarte importantă a creării de *ens rationis* dintr-un *épos pteróen* <discurs înaripat>, dacă mi-e îngăduit să preiau formularea pentru a da un nume expresiei unei gândiri nonobiectuale. Procedeul din urmă a fost ridiculizat – ca abstracție hipostatică – dar el este, totuși, procedeul care conferă matematicii o bună parte a forței ei.

5.450 Concepția pur formală că cele trei însemne ale termenilor, *determinarea, generalitatea* și *vaguitatea* formează o grupă care împarte o categorie a ceea ce Kant numește „funcții ale puterii de judecare" va fi trecută cu vederea ca neimportantă de către cei ce au încă de învățat rolul important pe care îl pot juca concepțiile pur formale în filosofie. Fără a ne opri pentru a discuta acest lucru, se poate sublinia că în logică „cantitatea" propozițiilor, adică distribuția *primului subiect*[6], este fie *singulară* (adică determinată, ceea ce o face în esență neglijabilă în logica formală), fie *universală* (adică generală), fie *particulară* (cum spun logicienii medievali, adică vagă sau *indefinită*). Este curios că în logica relațiilor primul și ultimul cuantificator al unei propoziții au cea mai mare importanță. A afirma despre ceva că este un cal înseamnă a-i atribui *toate* caracteristicile generale ale unui cal. A nega că ceva este un cal înseamnă a-i refuza în mod vag *una* sau mai multe din caracteristicile esențiale ale unui cal. Există însă predicate care într-o anumită stare de inteligență și experiență nu sunt analizabile. De aceea, acestea sunt în mod determinat afirmate sau negate. În felul acesta, reapare același grup de concepte. Afirmația și negația nu sunt afectate în ele însele de aceste concepte, dar este de remarcat că există cazuri în care putem avea o idee aparent definită despre o linie de demarcație între afirmație și negație. Astfel, un punct al unei

suprafețe se poate afla într-o regiune a acelei suprafețe sau în afara ei, sau pe granița ei. Aceasta ne furnizează un concept indirect şi vag al unui intermediar între afirmație şi negație în general şi, în consecință, al unei stări intermediare sau născânde între determinare şi indeterminare. O intermediere similară trebuie să existe între generalitate şi vaguitate. De fapt, într-un articol din volumul VII din „The Monist", se poate desluşi printre rânduri ideea unei serii nesfârşite de asemenea intermedieri. Vom găsi mai jos o aplicare a acestor reflecții.

5.451 *Caracteristica a V-a.* Adeptul doctrinei simțului comun critic se mai deosebeşte de bătrânul filosof scoțian prin valoarea mare pe care o atribuie îndoielii, cu condiția ca ea să fie metalul greu şi nobil propriu-zis şi nu un fals sau un înlocuitor de hârtie. El nu se mulțumeşte să se întrebe dacă se îndoieşte, ci inventează un plan pentru a ajunge la îndoială, îl elaborează în detaliu şi apoi îl pune în practică, deşi aceasta poate implica o lună întreagă de muncă grea; abia după ce va fi trecut printr-un asemenea examen va declara despre o convingere că este indubitabilă. Mai mult, chiar şi atunci va admite că este foarte posibil ca unele din convingerile sale indubitabile să se dovedească false.

Adeptul doctrinei simțului comun critic susține că ştiința euristică nu este amenințată nici de pericolul de a crede prea puțin, şi nici de acela de a crede prea mult. Totuşi consecințele mentalității de a crede prea puțin pot să fie dezastruoase pentru euristică.

5.452 *Caracteristica a VI-a.* Doctrina simțului comun critic poate revendica pe drept acest titlu din două feluri de motive: anume, pe de o parte, pentru că ea supune unei critici severe patru opinii: pe a sa proprie; pe aceea a şcolii scoțiene; pe aceea a celor pentru care logica sau metafizica se bazează pe psihologie sau pe orice altă ştiință specială – opinie cel mai puțin rezistentă dintre toate opiniile filosofice care sunt cât de cât la modă; şi pe aceea a lui Kant; pe de altă parte, însă, ea poate emite pretenția de a fi numită critică datorită faptului că nu este decât o modificare a kantianismului. Autorul studiului de față a fost un kantian pur până când a fost împins, pas cu pas, spre pragmaticism. Kantianul nu are decât să retracteze din adâncul sufletului propoziția că lucrul-în-sine poate fi, oricât de indirect, conceput;

corectând apoi detaliile doctrinei lui Kant în conformitate cu aceasta, el va descoperi că a devenit un adept al simțului comun critic.

5.453 Altă doctrină implicată în pragmaticism, ca o consecință esențială a lui, dar pe care autorul a apărat-o (*North American Review*, Vol. CXIII, 1871, pp. 449-472.) înainte de a-şi fi formulat chiar şi numai în minte principiul pragmaticismului, este doctrina scolastică a realismului. Aceasta este definită de obicei ca opinia potrivit căreia există obiecte reale care sunt generale, printre acestea fiind modurile de determinare a singularelor existente, dacă nu cumva ele sunt şi singurele obiecte de acest fel. Dar această convingere nu poate să nu fie însoțită de recunoaşterea că există, pe lângă acestea, *vaguri* reale şi mai ales posibilități reale. Căci, fiind negarea unei necesități, care este un fel de generalitate, posibilitatea este vagă asemenea oricărei alte contradicții a unui obiect general. La drept vorbind, pragmaticismul este mai ales preocupat să insiste asupra realității unor posibilități. Articolul meu din ianuarie 1878* s-a străduit să treacă peste acest punct considerat nepotrivit pentru publicul esoteric căruia i se adresa; sau poate că autorul a ezitat el însuşi. El spunea că dacă s-ar întâmpla ca un diamant să se formeze într-un strat de vată şi să ardă acolo fără să fi fost apăsat vreodată cu o muchie sau un vârf dur, pur şi simplu nu ar fi decât o chestiune de terminologie ca despre acel diamant să se spună că a fost dur sau nu. Fără îndoială, aceasta este adevărat, cu excepția falsului abominabil din expresia „pur şi simplu", care implică ideea că simbolurile nu sunt reale. Terminologia presupune clasificare; clasificarea este adevărată sau falsă, iar obiectele generale la care se referă ea sunt fie realuri, într-un caz, fie născociri, în celălalt. Pentru că dacă cititorul va reveni la maxima originară a pragmaticismului de la începutul acestui articol, va vedea că problema nu este ce s-a întâmplat *în fond*, ci dacă ar fi fost bine să te angajezi în vreo linie de conduită al cărei final reuşit să depindă de faptul că diamantul *ar* rezista la o încercare de a-l zgâria, sau dacă toate celelalte mijloace logice de a determina cum ar trebui clasificat *ar* duce la concluzia care, pentru a cita chiar cuvintele articolului, ar fi „convingerea care singură ar putea fi

* Este vorba despre „Cum să facem ca ideile să ne fie clare", publicat în *Popular Science Monthly*, 1878, pp. 286-302, tradus de noi în acest volum.

rezultatul investigației duse *sufícient de departe*". Potrivit pragmaticismului, semnificația intelectuală ultimă a oricărui lucru constă din decizii condiționale gândite sau din substanța lor; de aceea, fiind natura ultimă a semnificației, propozițiile condiționale cu antecedentele lor ipotetice din care constau asemenea decizii trebuie să fie capabile să fie adevărate, adică să exprime tot ce este așa cum spune propoziția, indiferent dacă a fost sau nu gândit să fie așa în vreo judecată, sau dacă a fost reprezentat să fie așa în vreun alt simbol al oricărui om sau oricăror oameni. Aceasta se reduce însă la a spune că posibilitatea este uneori reală.

5.454 Pentru a înțelege pe deplin această idee, va fi nevoie să analizăm modalitatea şi să stabilim din ce constă ea. În cazul cel mai simplu, când avem de-a face cu semnificația cea mai subiectivă, dacă un om nu ştie că o propoziție este falsă, atunci el o numeşte *posibilă*. Dacă însă el ştie că este *adevărată*, atunci ea este mult mai mult decât posibilă. Restrângând cuvântul la aplicarea sa caracteristică, o stare de lucruri are modalitatea posibilului – mai precis, a doar posibilului – numai în cazul în care starea contradictorie de lucruri este de asemenea posibilă, ceea ce dovedeşte că posibilitatea este modalitatea vagă. Cineva care ştie că Universitatea Harvard are un birou în Boston, State Street, şi are impresia că acesta se află la nr. 30, dar totuşi bănuieşte că numărul este 50, ar spune: „Cred că este la nr. 30, dar *poate* fi la nr. 50", sau „*este posibil* să fie la nr. 50". La care altcineva, care nu se îndoieşte de memoria sa, ar putea interveni: „*De fapt* este la nr. 50", sau pur şi simplu „*este* la nr. 50", sau „*este* la nr. 50, *de inesse*". La care, cel care a întrebat prima dată care este numărul ar putea spune: „Din moment ce sunteți atât de sigur, *trebuie* să fie la nr. 50", deoarece „Ştiu că prima cifră este 5. Astfel, din moment ce sunteți sigur şi că a doua este un 0, înseamnă că *în mod necesar este* 50". Cu alte cuvinte, în această foarte subiectivă speță a modalității ceea ce este cunoscut prin amintire directă este la modul *actualității*, modul determinat. Când cunoaşterea este însă nedecisă între alternative, ori există o stare de lucruri care singură se acordă cu acestea toate, şi atunci ea este la modul *necesității*, ori există mai multe stări de lucruri pe care nu le exclude nici o cunoştință şi atunci fiecare din acestea este la modul *posibilității*.

5.455. Alte spețe de modalitate subiectivă se referă la un semn sau representamen, care este asumat ca adevărat, dar care nu include întreaga cunoaștere a celui ce-l rostește (a vorbitorului, a autorului, a gânditorului sau a altei persoane care folosește simbolul), diferitele moduri deosebindu-se între ele cam în aceeași manieră arătată mai sus. Există alte cazuri, însă, în care, justificabil sau nu, concepem în mod sigur modalitatea ca obiectivă. Un om spune: „Eu *pot* merge la malul mării, dacă vreau". Aici este implicată, desigur, ignoranța sa în ceea ce privește felul în care va decide să acționeze. Nu aceasta este însă particularitatea afirmației. Ea constă în aceea că întrucât determinarea completă a conduitei în *act* nu a avut încă loc, determinarea ei ulterioară aparține subiectului acțiunii indiferent de împrejurările exterioare. Dacă el ar fi spus: „*Trebuie* să merg acolo unde mă trimit patronii mei", aceasta ar implica ideea că funcția unei asemenea determinări ulterioare se află în altă parte. În propozițiile „Tu *poți să-ți permiți* <*may*> să faci cutare lucru" și „Tu *trebuie* să faci așa" „a-ți putea permite" <*may*> are aceeași forță ca și „a putea" <*can*>, decât că într-un caz este vorba de libertate față de împrejurările particulare, iar în celălalt de libertate față de o lege sau decret. *De* aici expresia: „*Poți să-ți permiți* dacă *poți*". <You *may* if you *can*>. Trebuie să spun că îmi este greu să-mi păstrez respectul pentru competența unui filosof a cărui logică greoaie, netrecând dincolo de suprafață, îl lasă să considere asemenea fraze reprezentări deformate ale adevărului. Astfel, un act de abstracție hipostatică, care în sine nu este o violare a logicii, oricât s-ar preta el să fie îmbrăcat în haina superstiției, poate considera tendințele colective spre variabilitate din lume, sub numele de hazard, ca fiind uneori precumpănitoare, pe când alteori sunt învinse de elementul de ordine. În felul acesta, de exemplu, un casier superstițios, impresionat de un vis urât, poate să-și spună într-o luni dimineață: „*S-ar putea* ca banca să fi fost jefuită". Fără îndoială, el își recunoaște totala ignoranță în această chestiune. Dar pe lângă aceasta, el are în minte absența oricărei cauze particulare care ar proteja banca lui mai mult decât pe altele care sunt din când în când prădate. El crede despre varietatea din univers că este vag analogă indeciziei unei persoane și împrumută din acea analogie veșmântul gândirii sale. Pe o poziție contrară extremă se află cei care declară, în virtutea inspirației

(deoarece nu au nici o dovadă raţională pentru ceea ce susţin), că sfatul unui statistician de la o companie de asigurări nu se bazează pe nimic altceva decât pe ignoranţa sa.

5.456 Există un alt exemplu de posibilitate obiectivă: „O pereche de raze (adică linii drepte nelimitate, imaginate ca obiecte mişcătoare) *pot* (sau *au latitudinea*) <*can* (or *may*)> să se mişte fără a înceta să se intersecteze, astfel încât unul şi acelaşi hiperboloid va fi complet acoperit de urma fiecăreia dintre ele". Cum să interpretăm aceasta, dacă ne amintim că obiectul despre care vorbim, perechea de raze, este o pură creaţie a imaginaţiei vorbitorului, deşi i se pretinde (şi, la drept vorbind, este silit) să se conformeze legilor spaţiului? Unii se vor mulţumi mai curând cu o interpretare mai subiectivă sau nominalistă, alţii cu una mai obiectivă, mai realistă. Toţi trebuie să recunoască, însă, că orice grad şi orice fel de realitate aparţine spaţiului pur, aparţine substanţei acelei propoziţii, care nu face altceva decât să exprime o proprietate a spaţiului.

5.457 Să reluăm acum cazul acelui diamant care, cristalizat pe o pernă de vată a bijutierului, a fost accidental mistuit de foc înaintea sosirii cristalului de corindon după care se trimisese, fără a fi fost supus la altă presiune decât aceea a atmosferei şi a propriei sale greutăţi. Se pune întrebarea dacă acel diamant era *într-adevăr dur?* În mod sigur nici un fapt *real* nu a stabilit că era aşa, dar duritatea lui nu este, cu toate acestea, un fapt *real*? A spune, aşa cum pare a intenţiona articolul din ianuarie 1878, că răspunsul depinde exclusiv de felul în care un „uz lingvistic" arbitrar ordonează ideile, echivalează cu a decide împotriva realităţii proprietăţii în cauză din moment ce realul este aşa cum este, indiferent de felul în care este el gândit într-un moment sau altul. Amintiţi-vă că această stare a diamantului nu este un fapt izolat. Nu există aşa ceva, şi un fapt izolat abia dacă ar putea fi real. El este o parte neseparată, deşi distinctă a realităţii unitare a naturii. Fiind un diamant, el a fost o masă de carbon pur, în forma unui cristal mai mult sau mai puţin transparent (fragil şi cu un clivaj octoedric simplu, dacă nu cumva a fost o varietate nemaiîntâlnită), care, dacă nu a fost tăiat după unul din modelele în care pot fi tăiate diamantele, a luat forma unui octoedru, aparent regulat (nu este nevoie să intru în detalii), cu muchii canelate şi probabil cu feţete curbe. Fără

a fi supus la o presiune considerabilă, s-a putut constata că este insolubil, foarte refractar, prezentând, sub raze de radiu (şi poate în „lumină invizibilă" şi raze X), o fosforescenţă albăstruie caracteristică, având o greutate specifică la fel de mare ca realgarul sau orpimentul şi eliberând în timpul arderii mai puţină căldură decât oricare altă formă de carbon. Duritatea se consideră inseparabilă de unele din aceste proprietăţi, căci, asemenea ei, ele denotă înalta polimerizare a moleculelor. Indiferent de aceasta, cum poate să nu denote duritatea tuturor celorlalte diamante *o anumită* relaţie reală între diamante, fără de care o bucată de carbon nu ar fi un diamant? Nu este oare o monstruoasă pervertire a cuvântului şi a conceptului *real* să se spună că accidentul nesosirii la timp a corindonului a făcut ca duritatea diamantului să nu aibă *realitatea* pe care altfel, aproape sigur, ar fi avut-o?

În acelaşi timp, trebuie să îndepărtăm ideea că starea ocultă de lucruri (fie ea o relaţie între atomi, fie altceva) care constituie realitatea durităţii unui diamant poate consta din altceva decât din adevărul unei propoziţii condiţionale generale. Căci la ce altceva se referă întreaga ştiinţă a chimiei dacă nu la „comportamentul" diferitelor feluri posibile de substanţă materială? Şi din ce altceva constă acest comportament dacă nu din aceea că dacă o substanţă de un anumit fel s-ar întâmpla să fie supusă unei acţiuni de un anumit fel, *ar* urma un anumit fel de rezultat sensibil, potrivit experienţelor noastre de până acum? În ceea ce-l priveşte pe pragmaticist, punctul său de vedere este că în aceasta rezidă întreg *înţelesul* afirmaţiei că un obiect posedă o anumită proprietate. El este, prin urmare, obligat să subscrie la doctrina unei modalităţi reale, incluzând necesitatea reală şi posibilitatea reală.

5.458 O întrebare potrivită în vederea ilustrării naturii pragmaticismului este: Ce este timpul? Nu-mi propun să atac aici problemele foarte dificile legate de psihologia, epistemologia şi metafizica timpului, deşi voi admite ca de la sine înţeles, în conformitate cu cele spuse până aici, că Timpul este real. Cititorul nu este invitat decât la cea mai umilă întrebare cu privire la ceea ce înţelegem prin timp, lăsând la o parte feluritele înţelesuri ce se acordă ideilor de trecut, prezent sau viitor. Anumite simţăminte particulare sunt asociate cu cele trei determinări generale ale timpului; acestea trebuie, însă,

asiduu îndepărtate. Se va admite că raportarea evenimentelor la timp este inevitabilă; dar modul în care se poate deosebi această inevitabilitate de alte feluri ale ei constituie o problemă ce nu va fi examinată aici. Problema pe care o vom analiza de această dată se limitează la întrebarea: Care este semnificația intelectuală a ideilor de trecut, prezent și viitor? Și ea nu va putea fi tratată decât cu extremă concizie.

5.459 Că timpul este o varietate particulară a modalității obiective este un fapt prea evident pentru a mai fi argumentat. Trecutul constă din suma de *faits accomplis* și această împlinire este modul existențial al timpului, căci trecutul acționează într-adevăr asupra noastră și nu face *aceasta* nicidecum în felul în care ne influențează o lege sau un principiu, ci întocmai cum acționează un obiect existent. De exemplu, atunci când o *Nova Stella* explodează pe firmament ea acționează asupra ochilor exact așa cum ar acționa o lumină aprinsă în întuneric cu propriile mâini; cu toate acestea însă, este un eveniment care a avut loc înaintea ridicării piramidelor. Un neofit poate remarca faptul că acțiunea sa asupra ochilor, care este tot ceea ce știm, are loc doar cu o fracțiune de secundă înainte să o știm. Chibzuind o clipă, va vedea că pierde din vedere întrebarea, care nu este aceea dacă trecutul îndepărtat poate să acționeze asupra noastră nemijlocit, ci dacă acționează asupra noastră întocmai așa cum acționează orice existent. Exemplul invocat (cu siguranță un fapt destul de comun) dovedește în cele din urmă că modul trecutului este cel al actualității. Nimic din toate acestea nu este adevărat în ceea ce privește viitorul, pentru înțelegerea căruia este indispensabil ca cititorul să se dezbare de necesitarismul său – care, în cel mai bun caz, este doar o teorie științifică – și să se întoarcă la simțul său comun natural. Nu vă spuneți oare niciodată: „*Pot* să fac cutare lucru la fel de bine mâine ca și astăzi?". Necesitarismul dumneavoastră este o pseudoconvingere teoretică – <*a make-believe belief*> – că o asemenea propoziție nu exprimă adevărul real. Ceea ce nu înseamnă decât a vă crampona de susținerea nerealității acelui timp a cărui semnificație, indiferent dacă este o realitate sau o născocire, sunteți chemați să o examinați. Nu trebuie să vă temeți că vă compromiteți teoria preferată privind prin ferestrele ei în afară. Indiferent dacă este sau nu adevărată în teorie, ideea în formă nesofisticată se reduce la aceea că totul în viitor este fie *predestinat*,

adică deja determinat cu necesitate, fie *nedecis*, adică viitorul contingent al lui Aristotel. Cu alte cuvinte, viitorul nu este actual din moment cel el nu acționează decât prin ideea sa, adică așa cum acționează o lege; dar este fie necesar, fie posibil, în ambele cazuri fiind vorba de același mod din moment ce (așa cum s-a arătat mai sus) negația, fiind în afara categoriei modalității, nu poate produce o variație în modalitate. În ceea ce privește momentul prezent, el este într-atât de nepătruns încât mă întreb dacă vreun sceptic nu i-a atacat vreodată realitatea. Pot să mi-l imaginez pe unul din aceștia înmuindu-și pana în cea mai neagră cerneală pentru a începe asaltul și apoi, dintr-o dată, amintindu-și că viața sa întreagă se află în prezent – „prezentul viu", cum se spune, acest moment în care toate speranțele și temerile legate de el se sfârșesc, această moarte vie în care ne naștem din nou. Este, de bună seamă, tocmai acea stare născândă dintre determinat și nedeterminat, menționată mai sus.

5.460 Pragmaticismul susține că semnificația oricărui concept se află în relevanța sa rațional imaginată asupra conduitei noastre. Cum influențează atunci trecutul conduita? Răspunsul este mai mult decât evident: ori de câte ori pornim să facem ceva ne „sprijinim", ne bazăm conduita pe fapte deja cunoscute, pentru care nu putem face apel decât la memoria noastră. Este adevărat că putem institui o nouă investigație în acest scop; descoperirile acesteia nu vor deveni însă aplicabile pentru conduită decât după ce vor fi fost făcute și reduse la o maximă înscrisă în memorie. Pe scurt, trecutul este depozitul întregii noastre cunoașteri.

Atunci când spunem că știm că o stare oarecare de lucruri există, înțelegem că ea exista fie numai cu atât înainte cât era nevoie ca știrea să atingă creierul și să fie retransmisă limbii sau penei, fie cu mai mult timp înainte. Astfel, din orice punct de vedere am contempla trecutul, el apare ca modul existențial al timpului.

5.461 Cum influențează viitorul conduita? Răspunsul este că faptele viitoare sunt singurele fapte pe care putem să le controlăm într-o oarecare măsură; și tot ceea ce există în viitor și nu este supus controlului e constituit din lucruri pe care în împrejurări favorabile *vom* fi capabili să le inferăm sau *ar trebui* să fim capabili să le inferăm. Pot exista întrebări în cazul cărora pendulul opiniei nu va înceta nici-

odată să oscileze, oricât de favorabile ar fi împrejurările. Dacă este însă aşa, aceste întrebări nu sunt *ipso facto* întrebări *reale*, cu alte cuvinte, sunt întrebări la care nu există un răspuns adevărat. Este firesc să se folosească timpul viitor (şi modul condiţional nu este decât un viitor atenuat) când se trage o concluzie sau se enunţă o consecinţă. „Dacă două linii drepte infinite situate într-un plan sunt intersectate de o a treia în aşa fel că suma... este de..., atunci aceste linii drepte se *vor* întâlni de acea parte etc.". Nu se poate nega că inferenţele acritice se pot referi la trecut în capacitatea sa de trecut; dar, potrivit pragmaticismului, concluzia unei puteri care raţionează trebuie să se refere la viitor. Căci semnificaţia sa se referă la conduită şi, din moment ce este o concluzie raţională, ea trebuie să se refere la conduita deliberată, care este conduita controlabilă. Singura conduită controlabilă este însă conduita viitoare. Cât priveşte rolul trecutului care se află dincolo de memorie, potrivit doctrinei pragmaticiste, semnificaţia faptului de a crede că suntem în legătură cu trecutul (asemenea semnificaţiei oricărei alte convingeri) constă în acceptarea adevărului ideii că ar trebui să ne comportăm în conformitate cu el. Astfel, convingerea conform căreia Cristofor Columb a descoperit America se referă în fapt la viitor. Este mai dificil – trebuie să recunoaştem – să se explice semnificaţia acelor convingeri care se bazează pe dubla evidenţă a memoriei slabe, dar nemijlocite, şi pe inferenţa raţională. Dificultatea nu pare de neînvins, dar aici nu ne putem ocupa de ea.

5.462 Care este influenţa momentului prezent asupra conduitei?

Introspecţia este în întregime o chestiune de inferenţă. Fără îndoială, omul este nemijlocit conştient de simţămintele sale; dar nu şi că sunt simţămintele unui *ego*. *Eul* nu este decât inferat. În prezent nu există timp pentru nici un fel de inferenţă, cu atât mai puţin pentru o inferenţă privind tocmai acel moment. În consecinţă, obiectul prezent trebuie să fie un obiect exterior dacă în el există vreo referinţă obiectivă. Atitudinea prezentului este fie volitivă, fie perceptivă. Dacă o presupunem perceptivă, percepţia trebuie să fie nemijlocit cunoscută ca exterioară – desigur nu în sensul în care o halucinaţie *nu* este exterioară, ci în sensul de a fi prezentă indiferent de voinţa sau dorinţa celui care percepe. Or, acest fel de exterioritate este exterioritatea volitivă. Ca urmare, atitudinea momentului prezent (potrivit mărturiei

simțului comun, pe care îl adopt clar aici în întregime) nu poate fi decât o atitudine volitivă. Conștiința prezentului este, așadar, aceea a unei lupte pentru ceea ce va fi; în felul acesta încheiem studiul cu o convingere confirmată că ea este starea născândă a actualului.

5.463 Dar cum se distinge modalitatea temporală de altă modalitate obiectivă? Nu printr-o caracteristică generală, căci timpul este unic și *sui generis*. Cu alte cuvinte, nu există decât un singur timp. Nu s-a acordat până acum suficientă atenție adevărului deosebit de important al acestei propoziții cu privire la timp, comparativ cu adevărul său în privința spațiului. Timpul, prin urmare, nu poate fi identificat decât prin compulsiune brută. Dar, să ne oprim aici.

NOTE

1. Vezi însă experimentele mele și ale lui J. Jastrow din „On Slight Differences of Sensation", în *Memoirs of the National Academy of Science*, vol. III, 1884, pp. 1-11; vezi vol. VIII.

2. Aș dori să pot spera ca la încheierea unei lucrări mai grele să fiu în stare să reiau acest studiu și să adâncesc tema abordată aici, care reclamă calitățile maturității și nu pe cele ale tinereții. Voi avea nevoie pentru aceasta de un spectru mai larg de lecturi, căci trebuie studiată convingerea pe care oamenii o *trădează* și nu cea pe care o *afișează*.

3. Hamilton și alți câțiva logicieni au înțeles subiectul unei propoziții universale în sens colectiv; dar oricine a făcut lecturi serioase de logică este familiarizat cu multe pasaje în care logicieni de frunte explică, reiterând într-o manieră ce ar fi superfluă în condițiile în care toți cititorii ar fi inteligenți, că un asemenea subiect este generat în mod distributiv și nu în mod colectiv. Un termen care denotă o colecție este singular; un asemenea termen este o „abstracție" sau produs al operației de abstractizare hipostatică tot atât ca și numele ce desemnează esența. „Omenire" este o abstracție și o *ens rationis* în aceeași măsură ca și „umanitate". La urma urmei, orice obiect al unui concept este fie un individ determinat, fie un individ nedeterminat oarecare. Substantivele la plural sunt de obicei distributive și generale; substantivele comune la singular sunt de obicei nedefinite.

4. Aceste observații necesită completări. Determinarea, în general, nu este deloc definită, iar încercarea de a defini determinarea unui subiect în

raport cu o caracteristică nu face decât să marcheze (sau pare doar să marcheze) determinarea propoziţională explicită. Remarca incidentală (5.447) referitoare la faptul că acele cuvinte a căror semnificaţie ar fi determinată nu ar lăsa nici o libertate de „interpretare" este mai satisfăcătoare, deoarece din context rezultă clar că nu trebuie să existe o astfel de libertate nici pentru cel ce interpretează nici pentru cel ce rosteşte cuvintele. Caracterul explicit al cuvintelor nu ar lăsa celui ce rosteşte loc pentru explicaţii cu privire la ce anume doreşte să spună. Această definiţie prezintă avantajul de a putea fi aplicată unei comenzi, unui scop, uneori forme substanţiale medievale, pe scurt, la orice poate fi nedeterminat. Faptul că tot ceea ce este nedeterminat este de natura unui semn poate fi dovedit inductiv imaginând şi analizând cazuri dintre cele mai banale. Astfel, nedeterminarea unui eveniment care ar avea loc din pură întâmplare fără cauză (*sua sponte*, cum spuneau romanii în mitologie, *spontanément* în franceză, ca şi cum ceea ce s-a făcut ca urmare a propriei mişcări ar fi negreşit irațional), nu aparţine evenimentului – să zicem, unei explozii – *per se*, sau ca explozie. Şi nu este nici de pus pe seama vreunei relaţii reale, ci pe seama unei relaţii ce ţine de raţiune. Or, ceea ce este adevărat în virtutea unei relaţii ce ţine de raţiune este reprezentativ, cu alte cuvinte este de natura unui semn. Acest lucru este valabil şi pentru împuşcăturile şi loviturile întâmplătoare în cazul unei încăierări în Kentucky. Nici chiar un eveniment viitor nu poate fi determinat decât în măsura în care el este un consecvent. Conceptul de consecvent este un concept logic. El derivă din conceptul de concluzie a unui raţionament. Un raţionament este însă un semn al adevărului concluziei sale; concluzia sa este *interpretarea* raţională a semnului. Cele spuse aici sunt în spiritul doctrinei kantiene după care ceea ce numim concepte metafizice sunt concepte logice aplicate oarecum diferit de aplicarea lor logică. Diferenţa nu este însă atât de mare pe cât şi-o reprezintă Kant şi pe cât a fost obligat el să şi-o reprezinte datorită faptului că a confundat corespondentele logice şi metafizice în aproape orice situaţie.

Un alt avantaj al acestei definiţii este acela că ne fereşte de greşeala de a crede că un semn este nedeterminat doar pentru faptul că există multe lucruri la care el nu se referă; de a crede, de exemplu, că afirmaţia „Ch. S. Peirce a scris acest articol" este nedeterminată doar pentru că nu spune care a fost culoarea cernelii folosite, cine a făcut cerneală, cât de bătrân a fost tatăl celui care a făcut cerneala atunci când s-a născut fiul său şi nici cum arătau planetele atunci când s-a născut respectivul tată. Având definiţia de interpretare, toate acestea sunt înlăturate [Cf. 3.93.].

În acelaşi timp, este destul de evident că definiţia, aşa cum se prezintă, nu este suficient de explicită şi, tot aşa, că în stadiul actual al cercetării noastre ea nu poate fi făcută total nesatisfăcătoare. Căci la ce se referă inter-

pretarea? A da un răspuns convingător la această întrebare ar echivala cu a fundamenta sau a respinge doctrina pragmaticismului. Şi totuşi se pot oferi unele explicaţii. Orice semn are un singur obiect, deci acest obiect individual poate să fie o anumită mulţime sau un anumit continuum de obiecte. Nici o descriere generală nu poate identifica un obiect. Însă bunul simţ al interpretului semnului îl va încredinţa pe acesta că obiectul trebuie că este unul dintr-o colecţie limitată de obiecte. Să presupunem, de exemplu, că doi englezi se întâlnesc într-un vagon de tren pe continent. Numărul total al subiectelor de conversaţie pentru care există o probabilitate apreciabilă de a fi abordate de cei doi pesemne că nu depăşeşte un milion; şi se pare că la fiecare din cei doi jumătate din acest milion de subiecte stau nu departe de suprafaţa conştiinţei, astfel încât fiecare subiect în parte este gata să se ofere. Dacă unul pomeneşte de Carol al II-lea, celălalt nu va trebuie să-şi pună problema despre care Carol este vorba. Este, fără îndoială, Carol al II-lea al Angliei. Carol al II-lea al Angliei a fost un om diferit în zile diferite, încât s-ar putea spune că în absenţa altor specificări subiectul nu este identificat. Dar acei doi englezi nu intenţionează să despice firul în patru în conversaţie; iar libertatea de interpretare care constituie nedeterminarea unui semn trebuie înţeleasă ca o libertate ce ar putea afecta realitatea unui scop. Căci două semne ale căror semnificaţii sunt echivalente pentru orice scopuri posibile sunt absolut echivalente. Aceasta, desigur, înseamnă pragmaticism hotărât, căci un scop este o determinare a acţiunii.

Ceea ce am spus despre subiecte este la fel de valabil cu privire la predicate. Să presupunem că discuţia perechii noastre de englezi s-a oprit asupra culorii părului lui Carol al II-lea. Se ştie că diferite retine percep cu totul diferit culorile. Este foarte probabil ca simţul cromatic să fie mult mai variat decât se ştie în mod sigur. Este foarte puţin probabil ca vreunul din cei doi călători să fie exersat în observarea culorilor sau să fie specialist în terminologia lor. Dar dacă unul spune despre Carol al II-lea că a avut păr castaniu închis, celălalt îl va înţelege suficient de exact pentru toate scopurile lor posibile; şi va fi o predicaţie determinată.

În articolul meu din octombrie (i.e. cel de mai sus) am trasat clar distincţia dintre cele două feluri de nedeterminare – indefinitul şi generalitatea: primul constă în faptul că semnul nu se exprimă pe sine suficient pentru a admite o interpretare determinată indubitabilă, pe când cea de a doua remite interpretului dreptul de a completa determinarea aşa cum o doreşte. La o examinare atentă, pare curios faptul că semnul lasă interpretului să furnizeze o parte a semnificaţiei sale; explicaţia fenomenului se află însă în aceea că întregul univers – nu numai universul celor existente, ci tot universul acela mai larg care cuprinde ca pe o parte a sa universul celor existente, universul la care suntem cu toţii obişnuiţi să ne referim prin cuvântul „adevăr" – tot

acest univers este inundat de semne, dacă nu cumva este compus exclusiv din semne. Să remarcăm în treacăt acest fapt, ca având legătură cu problema pragmaticismului [Cf. 4.639].

Din motive de spațiu, articolul din octombrie a omis să menționeze faptul că atât indefinitul cât și generalitatea ar putea afecta fie întinderea logică, fie adâncimea logică a semnului căruia îi aparține. Este nimerit acum să observăm aceasta. Atunci când vorbim de adâncimea sau semnificația unui semn recurgem la o abstracție ipostatică, la acel procedeu prin care tratăm un gând ca pe un obiect și facem dintr-un semn interpretant obiectul unui semn. Această abstracție a fost o țintă a ridicolului de la Molière încoace, și adâncimea unui autor în filosofie poate fi măsurată cu ușurință după înclinația sa de a lua în derâdere baza inhibiției voluntare, care este caracteristica principală a omenirii. Gânditorii circumspecți nu se vor grăbi să-și bată joc de un fel de a gândi care este evident bazat pe observare – anume, pe observarea unui sistem. În orice caz, ori de câte ori vorbim de un predicat, ni-l reprezentăm în gând ca pe un lucru, ca *substanța*, căci conceptele de *substanță* și *subiect* sunt una, doar fenomenalizările însoțitoare sunt diferite în cele două cazuri. Este necesar de remarcat aceasta în contextul de față deoarece, dacă nu ar fi abstractizarea ipostatică, nu ar putea exista vreo generalitate a unui predicat, căci un semn care ar lăsa pe seama interpretului său să-i determine după bunul plac semnificația nu ar semnifica nimic, în afara cazului în care *nimic* este semnificatul său. – Din *Basis of Pragmaticism*, 1906, urmând oarecum după 5.554.

5. Din păcate, însă, autorul nu a putut consulta *Oxford Dictionary* pentru aceste cuvinte, astfel încât, probabil, unele afirmații din text ar putea fi corectate cu ajutorul acestei lucrări.

6. Întorcându-ne astfel la terminologia originară a autorului, în ciuda articolului din „The Monist", VII [3.532], unde un raționament evident incomplet a fost considerat suficient pentru a determina o simplă problemă de terminologie. Dar calitatea propozițiilor este privită acolo dintr-un punct de vedere ce pare extrinsec. Nu am avut însă posibilitatea să reexaminez toate ramificațiile acestei chestiuni dificile cu ajutorul grafurilor existențiale și s-ar putea ca afirmația din text cu privire la ultimul cuantificator să trebuiască să fie modificată.

(„Issues of Pragmaticism",
studiu publicat inițial în *The Monist*, vol. 15, 1905, pp.481-499)
Traducerea: Delia Marga

WILLIAM JAMES
(1842 - 1910)

Peirce a pus bazele pragmatismului, dar cel care l-a consacrat în America şi Europa a fost William James. După studii de medicină şi psihologie, acesta s-a îndreptat spre filosofie, iar pe terenul filosofiei a îmbrăţişat pragmatismul, pe care l-a echivalat cu „practicalismul", „empirismul" şi „empirismul radical". James a preluat „maxima pragmatică" a lui Peirce, dar a reinterpretat-o. Metafora sa a „valorii-*cash*" (*cash-value*) drept criteriu empiric de semnificare a conceptelor i-a procurat o anumită faimă, pozitivă şi negativă, dar a indus o neînţelegere în privinţa pragmatismului, care a fost asimilat cu un practicalism obsedat de rezultate palpabile şi gata să ignore orice repere morale. Abia în interpretările mai noi s-a putut înlătura neînţelegerea, încât profilul filosofic al lui James a câştigat recent contururi puternice.

Scrierile filosofice ale lui James s-au bucurat de la început de o largă audienţă datorită stilului literar, eseistic, foarte atrăgător în care au fost elaborate, datorită tematizării experienţei trăite de individ şi, mai presus de toate, datorită iniţiativelor de gândire pe care le conţin. Spirit interogativ, cu o foarte bună formaţie de experimentalist, James a creat un moment distinct în evoluţia filosofiei.

Principles of Psychology (1890), scriere din cele mai impunătoare ale psihologiei dintotdeauna, rămâne o operă de trecere a cercetării fenomenelor psihice de la spiritualismul, asociaţionismul şi fiziologismul ce mai dominau la sfârşitul secolului trecut, la experimentalismul şi acţionismul ce aveau să marcheze secolul actual. James concepe psihologia nu ca cercetare a unor entităţi ascunse în spatele fenomenelor, ci drept „ştiinţă a vieţii mentale" (prin care înţelege sentimente, dorinţe, cogniţii, raţionări, decizii), o ştiinţă ce consideră baza şi concepe „viaţa mentală" ca una finalitară.

Treptat însă, James a părăsit cercetările psihologice în favoarea filosofiei, dar, în prelegerile sale, ca profesor la Harvard, s-a concentrat asupra problemelor filosofice apărute în propria experienţă. Primul produs semnificativ a fost volumul *The Will to Believe* (1897), care, împreună cu studiul „Philosophical Conceptions and Practical Results" (1898), inaugurează propriu-zis pragmatismul său. Aici este formulată şi apărată teza după care o convingere se justifică prin consecinţele ei. Teza este aplicată apoi în abordarea religiei, în *The Varieties of Religious Experience* (1902).

Pragmatismul său este expus sistematic în *Pragmatism* (1907), mai cu seamă în ceea ce priveşte problematica cunoaşterii, şi în *A Pluralistic Universe* (1909) şi *The Meaning of Truth* (1909). După dispariţia sa, au fost publicate *Some Problems of Philosophy* (1911) şi mai multe volume de eseuri.

James a consacrat pragmatismul într-o formă diferită de pragmatismul şi, apoi, de pragmaticismul lui Peirce. Am putea pune în lumină diferenţa comparând formulările date de cei doi filosofi „maximei pragmatice". În „Cum să facem ca ideile să ne fie clare", Peirce a prezentat cel mai concentrat „maxima pragmatică" astfel: „*Să se determine ce efecte care ar putea avea o relevanţă practică raţional imaginabilă socotim că are obiectul conceptului nostru. Atunci conceptul pe care-l avem despre aceste efecte este întregul concept pe care-l avem despre obiect*". Ideea revine cu deplină claritate şi în alte fragmente ale lui Peirce. În „Ce este pragmatismul" (1905) el se referă la ceea ce se află în spatele „maximei" în biografia profesională a autorului ei: viaţa de laborator. „*Pentru această doctrină* (conţinută în „maximă", n.n.) *el* (autorul) *a inventat numele de* pragmatism. *Unii din prietenii săi ar fi dorit să o numească* practicism *sau* practicalism *(poate, dat fiind că* praktikos *sună în greacă mai bine decât* pragmatikos*). Dar, pentru cineva care a învăţat filosofie de la Kant... şi care gândeşte şi acum cu precădere în termeni kantieni,* praktisch *şi* pragmatisch *sunt doi termeni la fel de îndepărtaţi precum cei doi poli ai pământului... Trăsătura cea mai remarcabilă a noii teorii a fost aceea de a recunoaşte o conexiune inseparabilă între cunoaşterea raţională şi accesul raţional şi tocmai de aici a rezultat preferinţa pentru denumirea de* pragmatism. "

Este cât se poate de evident că James reprezenta tocmai acea versiune a pragmatismului, în fapt a practicismului (sau practicalismului), de care Peirce se delimita foarte limpede, apăsând pe referinţa „raţionalităţii". În *Pragmatism*, „maxima pragmatică" a căpătat această formulare: „*Pentru a aduce astfel deplină claritate în ideile noastre asupra unui obiect trebuie doar să chibzuim ce repercusiuni practice poate include acest obiect – la ce să ne aşteptăm în ceea ce priveşte percepţiile şi la ce reacţii trebuie să ne aşteptăm. Concepţia noastră asupra acestor repercusiuni, fie ele nemijlocite, fie întârziate, constituie atunci pentru noi întreaga concepţie a obiectului, în măsura în care această concepţie are în general o semnificaţie pozitivă*". Cine compară aceste pasaje poate repede observa că James a relaxat relaţia dintre concept şi acţiune, care devine astfel confuză, şi a accentuat rolul percepţiei ca teren al identificării semnificaţiei.

În 1934, o eminentă retrospectivă a ideilor filosofice în America consemna următoarea imagine, devenită cu timpul clişeu, a pragmatismului lui James: „*un fel de refugiu pentru neonestitatea intelectuală. Apărarea, nu prea prudentă, a* voinţei de a crede *a fost luată drept justificare a solipsis-*

melor şi obscurantismului ce poartă în mod fals numele de filosofie. Pragmatismul său a fost preluat de unii politicieni şi industriaşi ai timpului şi transformat într-o evanghelie a experienţei. Observatori din exterior au găsit în filosofia lui James, deşi fără reală justificare, expresia teoretică a unei eficienţe crase, pe care ei o identifică cu civilizaţia americană"[1]. Desigur, această filosofie exprimă civilizaţia americană, dar un aspect mult mai profund al acesteia. „*Sensibilitatea sa* (a lui James, n.n.) *faţă de persoana umană, ca suveran ultim în materie politică şi religioasă, a fost substanţa veritabilă a democraţiei noastre tradiţionale. Aceasta a fost vechea credinţă a Noii Anglii.* "

Am amintit această retrospectivă pentru că ea a sugerat polii între care se mişcă înţelegerea pragmatismului lui James şi, firește, interpretarea filosofiei lui. Este vorba, pe de o parte, de o preluare a acestei filosofii pe filiera „aplicării" ei în contexte particulare de viaţă şi considerarea ei ca legitimare a „eficacităţii", luată ca un fel de scop în sine. La polul opus, este vorba de o preluare a acestei filosofii ca expresie a unei civilizaţii organizate mai direct decât oricare alta în jurul valorii libertăţii individuale şi considerarea ei ca deschidere a unui nou orizont asupra lumii.

Discuţia internaţională asupra filosofiei lui James s-a declanşat mai ales după publicarea lucrării sale *Pragmatism* (1907). Aceasta a fost inserată printre filosofiile reprezentative, dar cu o conotaţie mai mult negativă. Ea a stat la baza *interpretării practiciste* a pragmatismului. Arthur O. Lovejoy a reprezentat-o între primii[2]. El a semnalat deplasarea pragmatismului, prin James, de la o doctrină cu privire la semnificaţia propoziţiilor, la o teorie privind criteriul adevărului lor. Nu mai este clar, mai cu seamă în scrierile lui James, când este vorba de semnificaţia propoziţiilor şi când este vorba de adevărul lor. Nu intrăm în meandrele pe care interpretarea practicistă a filosofiei lui James le-a cunoscut. E destul să menţionăm că această interpretare, cu implicaţiile ei, a continuat, deşi vizibil slăbită şi marginalizată, până târziu. De exemplu, Clinton Hartley Grattan a căutat să argumenteze că teza filosofică a lui James este una pur subiectivă[3].

O altă linie de interpretare a pragmatismului lui James s-a bazat pe un efort de înţelegere mai precisă a tezelor acestuia. Ea vine neîntrerupt, întărindu-se continuu, până în zilele noastre. Primul autor proeminent care a reprezentat-o a fost George Santayana. In celebra sa lucrare *Character and Opinion in the United States with the Reminiscences of William James and Josiah Royce and Academic Life in America* (Charles Scribner's Sons, New York, 1920), interpretarea operei lui James ia în considerare, ca fundamentală, lucrarea *Principles of Psychology* şi, plecînd de la aceasta, „*cărţile oarecum incidentale*", precum cele din anii 1897, 1902 şi 1907. Celebra scriere de psihologie este considerată „*operă de imaginaţie*", care realizează

o descriere a experienței și, cu aceasta, o redare a vieții psihice ca o unitate, înfrângând separările formale ale psihologiei timpului și regăsind astfel natura ca atare a individualități umane.

Linia aceasta de interpretare a continuat cu vestita carte a lui Ralph Burton Perry, *The Thought and Character of William James* (Brown and Company, Boston, 1937), importantă nu numai prin detaliile biografice pe care le aduce, ci și prin interpretările pe care le dă. Perry a reacționat la obiecția severa adusă pragmatismului lui James, conform căreia acesta exclude morala. El a argumentat că, într-adevăr, James, care a acceptat ideea kantiană a primatului „rațiunii practice", a scris surprinzător de puțin despre morală. Dar, la o cercetare mai atentă, se poate constata că filosofia sa a fost „infuzată" cu zel moral, ca și persoana sa, de altfel. Este însă zelul unei morale aparte, organizată în jurul valorii respectului de sine.

Pentru alți analiști, departe de a fi fructul abandonării cursului filosofiei moderne europene, filosofia lui James este un moment distinct al acesteia. Geoffrey Clive, cu *The Romantic Enlightenment* (Meridian Books, New York, 1960), o inserează în postiluminismul organizat în jurul temelor demonicului, subiectivității, saltului, bolii, etc., care culminează cu Kierkegaard.

Reflecțiile politice ale lui James nu au deținut întâietate în opera sa, dar aceasta, mai ales când este interpretată retrospectiv, nu poate fi despărțită de o concepție politică delimitată. Așa cum a arătat C. Wright Mills, în *Sociology and the Higher Learning in America* (1964), concepția politică a lui James stă sub semnul „liberalismului psihologic", care se regăsește în fundalul diverselor sale analize.

A rămas mereu vie nevoia de a argumenta că pragmatismul lui James, organizat la un moment dat în jurul tezei după care sunt adevărate ideile care „funcționează", nu exclude morala, ci presupune o morală cu opțiuni ferme. Într-o lucrare profundă, *Freedom and the Moral Life* (The Westminster Press, Philadelphia, 1969), John K. Roth a arătat concludent că James a gândit o morală întemeiată nu pe postulate absolute, ci pe libertate, o libertate concepută înăuntrul unității vieții sociale.

Mai multe lucrări au căutat să identifice tematica unificatoare a diverselor analize ale lui James la un strat mai adânc decât cel al textelor de largă notorietate, capabile însă să deruteze. Patrick Kirian Dooley, de exemplu, în *Pragmatism as Humanism. The Philosophy of William James* (Littlefield, Adams – Co., Totowa, New Jersey, 1975), a realizat o „expunere tematică" a filosofiei jamesiene luând ca temă coagulantă a acesteia „teoria despre om", care este „baza filosofică a metafizicii și epistemologiei sale mature".

Interpretările nu puteau ocoli, firește, o poziție cardinală, proprie lui James – denunțarea viguroasă a considerării spiritualității umane ca „oglindire" a lumii înconjurătoare și construirea acestei spritualități după modelul luminii ce luminează calea. Henry Samuel Levinson, în *The Religious Investigations of William James* (University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1981), a pus și el în relief ascendența romantică a lui James, care îl face să „construiască spiritul uman asemenea unei făclii, și nu asemenea unei oglinzi" și să conjuge imaginația perceptivă și intelectul în conceperea cunoașterii.

Mai multe analize din anii optzeci au căutat să identifice în opera lui James argumente care să o separe de individualismul voluntarist, de materialismul simplist, de cultul eficacității în sine. Lucrarea lui Ellen Kappy Suckiel, *The Pragmatic Philosophy of William James* (University of Notre Dame Press, 1982), arată că, împotriva opiniei acreditate la un moment dat, după care James ar fi avut intuiții, dar nu și capacitatea de a le elabora sistematic, în fapt, ca filosof, el a avut o viziune coerentă, elaborată tehnic. Este o viziune organizată în jurul „concepției teleologice a spiritului", pe care o utilizează toate analizele sale, și nu o viziune practicalistă.

În linia acestei interpretări s-a combătut „neînțelegerea" teoriei adevărului și metafizicii lui James ca practicalism subiectivist. Marcus Peter Ford, în *William James's Philosophy. A New Perspective* (The University of Massachusetts Press, Amherst, 1982), a plecat de la obsevația lui James din *Unele probleme ale filosofiei*, după care sistemul său filosofic a fost elaborat doar pe o parte, precum și de la proiectul enunțat de Whitehead, în *Process and Reality*, de a salva filosofia lui James în fața acuzației de „anti-intelectualism". El apără teza după care „teoria pragmatică a adevărului a lui James este doar o formă confuză a teoriei realiste a adevărului sau a teoriei adevărului drept corespondență".

În filosofia modernă, opera lui James a câștigat interpretări mai coerente și mai lămuritoare. Astfel, Gerald E. Myers a luat ca bază a înțelegerii operei filosofului *Principles of Psychology*, ce rămân fundalul tuturor inițiativelor sale. Esența psihologiei lui James este denunțarea dualismului cartesian și plasarea relației *mind-body* pe terenul „experienței"[4].

Morton White a mers cel mai departe pe linia creării unei imagini alternative a filosofiei lui James – alternativă la descalificarea ei tradițională ca empirism subiectivist. El susține că James a reprezentat, ca și Duhem, „holismul epistemologic". Argumentul său principal este acela că atunci când discută despre „adevăr" James nu are în vedere opinii izolate, ci *a stock of beliefs*[5].

Imaginea alternativă a filosofiei lui James s-a impus în deceniul din urmă și este dătătoare de ton în analizele ce i se consacră. O ilustrare

elocventă a acestei caracteristici este excelenta lucrare a lui George Cotkin, *William James, Public Philosopher* (The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1990), care priveşte filosofia lui James ca asumare a interogaţiilor moderne privind neantul, pluralitatea lumilor, libertatea subiectivităţii, natura raţiunii şi o contextualizează hotărât.

Preluăm în antologia de faţă patru studii ce exprimă condensat şi elocvent filosofia lui James: „Concepte filosofice şi rezultate practice" (*Philosophical Conceptions and Practical Results*), „Concepţia pragmatismului asupra adevărului" (*Pragmatism's Conception of Truth*), „Voinţa de a crede" (*The Will to Believe*), „Abordarea pragmatică a adevărului şi cei care au înţeles-o eronat" (*The Pragmatist Account of Truth and Its Misunderstanders*).

A.M.

1. Harvey G. Townsend, *Philosophical Ideas in the United States*, American Books Company, New York, 1934

2. *The Thirteen Pragmatists and Other Essays,* The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1963.

3. *The Three James. A Family of Minds...,* New York University Press, 1962.

4. *William James. His Life and Thought,* Yale University Press, New Haven & London, 1986.

5. *Pragmatism and Politics of Epistemology,* Deshisha University Press, 1986.

CONCEPTE FILOSOFICE ŞI REZULTATE PRACTICE*

Voi încerca, împreună cu dumneavoastră, să stabilesc ceea ce pare a fi direcţia cea mai potrivită pentru a porni pe calea adevărului. Cu ani în urmă această direcţie mi-a fost trasată de un filosof american care locuieşte în estul Statelor Unite şi ale cărui lucrări publicate, puţine câte sunt şi răspândite în periodice, nu exprimă în mod corespunzător capacităţile sale. Mă refer la domnul Charles S. Peirce, cu a cărui existenţă ca filosof mă tem că prea puţini dintre dumneavoastră sunt în cunoştinţă de cauză. El este unul dintre cei mai originali gânditori contemporani; şi principiul practicalismului – sau pragmatismului, aşa cum l-a numit el, când l-am auzit pentru prima dată enunţându-l la Cambridge la începutul anilor '70, – este cheia sau busola cu ajutorul căreia sunt din ce în ce mai convins că am putea urma calea cea bună.

Principiul lui Peirce, aşa cum îl putem numi, poate fi exprimat într-o varietate de moduri, unele din ele extrem de simple. În *Popular Science Monthly* din ianuarie 1878, el introduce acest principiu după cum urmează: Miezul şi sensul gândirii, spune el, nu poate fi niciodată fi făcut să se îndrepte spre altceva decât spre producerea credinţei, credinţa fiind demidecandenţa care închide o frază muzicală în simfonia vieţii noastre intelectuale. Gândul în mişcare are ca un singur motiv posibil pentru sine atingerea, realizarea gândului în repaus. Dar când ideea noastră despre un obiect şi-a găsit repausul în credinţă, doar atunci acţiunea noastră asupra subiectului poate începe în condiţii sigure. Credinţele, pe scurt, sunt de fapt reguli pentru acţiune; şi întreaga funcţie a gândirii este doar un pas în producerea de obişnuinţe de acţiune. Dacă ar exista vreo parte a unui gând care nu face nici o diferenţă în consecinţele practice ale gândului, atunci acea parte nu ar fi un element potrivit al semnificaţiei gândului. Astfel unul şi acelaşi gând poate fi îmbrăcat în diferite cuvinte; dar dacă cuvintele diferite

* Traducerea s-a făcut după William James, „Philosophical Conceptions and Practical Results", în *American Philosophy in the Twenthieth Century*, editor Paul Kurtz, The Macmillan Company, London, 1969, pp. 105-118.

nu sugerează un comportament diferit, atunci ele sunt doar simple adaosuri exterioare şi nu au nici un rol în înţelesul gândului. Dacă, însă, ele determină un comportament diferit, atunci ele sunt elemente esenţiale ale semnificaţiei. „Te rog, deschide uşa" şi *„Veuillez ouvrir la porte"*, în franceză, înseamnă acelaşi lucru; dar *„D...n you, open the door"*, (Fir-ai să fii, deschide uşa) deşi este în engleză, *înseamnă* ceva cu totul diferit. Astfel, pentru a dezvolta sensul gândului, noi trebuie doar să stabilim ce fel de comportament este apt să producă; comportamentul este pentru noi singura lui semnificaţie. Iar faptul tangibil care se află la baza tuturor distincţiilor de gând, indiferent de cât este de subtil, este că nu există nici unul atât de fin încât să consiste din altceva decât o posibilă diferenţă de practică. Pentru a atinge perfecta claritate a gândurilor noastre despre un obiect, noi trebuie să luăm în considerare ce efecte de orice ordin practic poate implica obiectul – la ce senzaţii urmează să ne aşteptăm, şi pentru ce reacţii trebuie să ne pregătim. Concepţia noastră despre efecte este, atunci, pentru noi întreaga noastră concepţie despre obiect în măsura în care acea concepţie are vreo semnificaţie pozitivă.

Acesta este principiul lui Peirce, principiul pragmatismului. Eu însumi cred că acest principiu trebuie exprimat mai larg decât îl exprimă Dl. Peirce. Testul final pentru noi a ceea ce înseamnă un adevăr este de fapt comportamentul pe care îl dictează şi inspiră. Dar el inspiră acel comportament deoarece acesta prezice o întoarcere spre experienţa noastră care va cauza tocmai acel tip de comportament din partea noastră. Şi pentru scopul nostru din această seară aş prefera să exprim principiul lui Peirce spunând că înţelesul util al oricărei propoziţii filosofice poate totdeauna fi redus la o anumită consecinţă în experienţa noastră practică viitoare, fie ea activă sau pasivă; aspectul central rezidând mai mult în faptul că experienţa trebuie să fie particulară, decât în faptul că aceasta trebuie să fie activă.

Pentru a înţelege importanţa acestui principiu, trebuie să ne obişnuim să îl aplicăm la cazuri concrete. Modul în care înţeleg eu să mă folosesc de acest principiu mă convinge că a-l lua în considerare în dispute filosofice conduce în mod fericit la netezirea neînţelegerilor noastre şi la instalarea păcii. Dacă nu ar face nimic altceva, atunci ar produce o regulă extrem de valoroasă a metodei pentru discuţie. Astfel

voi dedica restul din această oră prețioasă cu dumneavoastră pentru a elucida principiul, pentru că eu sincer cred că odată ce dumneavoastră îl înțelegeți, el va închide drumul spre multe uşi false şi vă va conduce în direcția adevărată pentru găsirea drumului.

Una din primele lui consecințe este următoarea. Să presupunem că există două definiții filosofice diferite, sau propoziții ori maxime, sau orice, care par să se contrazică, şi asupra cărora există dispută. Dacă, presupunând adevărul uneia, nu putem prevedea nici o consecință practică imaginabilă pentru nimeni în nici un loc sau timp, care să fie diferită de ceea ce ați prevedea dacă ați fi presupus adevărul celeilalte, atunci diferența dintre cele două propoziții nu mai este nici un fel de diferență, – este doar o diferență verbală, specioasă, care nu merită disputa în continuare. Ambele formule înseamnă fundamental unul şi acelaşi lucru, cu toate că ele pot spune acest lucru în cuvinte diferite. Este uimitor să vezi cât de multe dispute filosofice se risipesc în fleacuri în momentul în care sunt supuse acestui test simplu. Nu poate exista nici o diferență care să nu facă vreo diferență – nici o diferență în adevărul abstract care să nu se exprime pe sine într-o diferență a faptului concret, al comportamentului ca urmare a faptului, impus asupra cuiva, undeva, cumva, cândva. Este adevărat că deseori pare să apară o anumită contractare a valorilor în formulele noastre generale când le măsurăm sensul într-un mod prozaic şi practic. Ele se reduc. Dar imensitatea care este doar o imprecizie este o aparență falsă a importanței, şi nu o imensitate care merită reținută. *X*-urile, *y*-urile şi *z*-urile se reduc totdeauna, aşa cum l-am auzit spunând pe un prieten învățat, ori de câte ori la sfârşitul unui calcul de algebră ele se schimbă în atât de multe şi simple *a*-uri, *b*-uri şi *c*-uri; dar tot rostul algebrei este, în cele din urmă, să le aşeze în acea formă mai precisă; iar tot rolul filosofiei ar trebui să fie să descopere ce diferență precisă face acest lucru pentru mine sau pentru dumneavoastră, în momente precise ale vieții dumneavoastră, dacă una sau altă formulă a lumii ar fi să fie cea care este adevărată.

Dacă pornim de la un caz imposibil, probabil că vom vedea mai clar rostul şi propozițiile principiului nostru. De aceea să ne punem deci, în imaginație, în situația din care nu se pot face previziuni de nici un fel cu privire la consecințe, directive de comportament, astfel că

principiul pragmatismului nu-şi găseşte nici un domeniu de aplicare. Vreau să spun, să presupunem că momentul prezent este categoric ultimul moment al lumii, cu o nonentitate vidă dincolo de ea, fără nici un viitor pentru experienţă sau comportament.

Acum aş spune că în acest caz nu ar exista nici un sens în unele din cele mai insistente şi înveninate dezbateri filosofice şi religioase. Întrebarea care se pune, „Este materia producătoarea tuturor lucrurilor sau există şi un Dumnezeu acolo?" ar oferi, de exemplu, o alternativă perfect deşartă şi nesemnificativă dacă lumea s-ar termina şi nu ar mai urma nimic. Mulţi dintre noi, cei mai mulţi, cred, simt de parcă o răceală şi indiferenţă cumplită s-ar abate asupra lumii dacă ar fi să credem că nici un spirit inspirator sau scop are ceva de a face cu acest lucru, şi că pur şi simplu s-a întâmplat accidental. Detaliile faptului cu adevărat trăite ar putea fi aceleaşi în oricare din cele două ipoteze, unele triste, altele îmbucurătoare; unele raţionale, altele ciudate şi groteşti, dar fără un Dumnezeu în spatele lor, noi credem că ele ar avea ceva morbid, nu ar spune o poveste adevărată, nu ar fi nici o urmă de cugetare în acei ochi cu care ei strălucesc. Pe de altă parte, cu Dumnezeu ele ar deveni puternice, calde şi în totalitate pline de semnificaţie reală. Dar eu consider că o asemenea alternare de sentimente, destul de rezonabilă pentru o conştiinţă care este prospectivă, aşa cum este conştiinţa noastră acum, şi a cărei lume mai urmează să vină ar fi absolut lipsită de sens şi iraţională într-o conştiinţă pur retrospectivă care rezumă doar o lume deja trecută. Pentru o asemenea conştiinţă, nici un interes emoţional nu se poate atribui alternativei. Problema ar fi pur şi simplu de ordin intelectual; şi dacă s-ar putea dovedi plauzibilitatea ştiinţifică că materia singură exprimă fapte reale, atunci nici cel mai mic dubiu nu ar trebui să umbrească mintea, în legătură cu regretul pentru Dumnezeul care prin acelaşi mod de exprimare s-ar dovedi a fi inutil şi ar dispărea din credinţa noastră.

Să luăm în considerare cazul cu toată sinceritatea şi să spunem care ar fi *meritul* unui asemenea Dumnezeu dacă el *ar fi* acolo, cu rosturile sale îndeplinite şi cu lumea lui ruinată. El nu ar avea mai multă valoare decât exact câtă valoare a avut acea lume. Atât rezultat, cu un amestec de merite şi defecte, ar putea realiza puterea lui creatoare, dar n-ar putea ajunge mai departe. Şi din moment ce nu mai

există viitor, şi din moment ce întregul preţ şi rost al lumii a fost deja plătit şi materializat în sentimentele care s-au petrecut cu el în trecerea sa, iar acum merg cu el spre sfârşit; şi din moment ce nu poate extrage nici o semnificaţie suplimentară (aşa cum o face lumea noastră) din rolul ei de a pregăti ceva ce încă mai urmează; atunci, de ce prin această lume luăm măsură lui Dumnezeu, aşa cum se întâmplă? El este *Fiinţa* care poate categoric face *aceasta*; şi îi suntem recunoscători doar pentru aceasta şi nimic mai mult. Dar acum, luând în considerare ipoteza contrară, şi anume, dacă părticelele de materie urmărindu-şi „legile" ar putea face acea lume şi nimic mai mult, nu le-am fi şi lor la fel de recunoscători? Cum am suferi pierderea dacă l-am elimina pe Dumnezeu ca o ipoteză şi am considera materia singură răspunzătoare pentru toate? Cum am putea explica acea imobilitate, „stupiditate", morbiditate specială? Şi cum, experienţa fiind ceea ce este o dată pentru totdeauna, ar face prezenţa lui Dumnezeu în ea, orice „trăire" mai bogată în viziunea noastră?

Sincer, este imposibil să dăm un răspuns la această întrebare. Lumea cu adevărat experimentată se presupune a fi aceeaşi în detaliile ei în ambele ipoteze, „aceeaşi spre lauda sau vina noastră", aşa cum spune Browning. Ea este aici pentru totdeauna; un dar ce nu poate fi luat înapoi. A numi materia cauza acesteia nu retractează nici unul din elementele care au constituit-o, şi nici a spune că Dumnezeu este cauza nu le argumentează. Ele sunt Dumnezeu sau respectiv atomii, numai al acelei lumi şi nu al alteia. Dumnezeu, dacă este acolo, a savârşit exact ceea ce ar putea face atomii – apărând sub forma atomilor, să zicem – şi câştigând tot atâta recunoştinţă cât le este datorată atomilor, şi nimic mai mult. Dacă prezenţa lui nu dă turnură diferită sau sens împlinirii, atunci desigur nu poate să-i confere un grad mai mare de demnitate. Nici nedemnitatea n-ar apărea, dacă el ar fi absent, şi atomii ar fi singurii actori pe scenă. Când spectacolul s-a terminat şi se lasă cortina, nu poţi să-l faci mai bun spunând că autorul este un geniu ilustru, dar nici nu-l poţi face mai prost numindu-l pe autor un scrib obişnuit.

Deci dacă din ipoteza noastră nu poate fi dedus nici un detaliu viitor al experienţei sau comportamentului, atunci disputa între materialism şi teism devine deşartă şi nesemnificativă. Materia şi

Dumnezeu, în acest caz înseamnă acelaşi lucru, putere – anume, nici mai mult nici mai puţin, aceea care zămisleşte această lume amestecată, imperfectă dar totuşi împlinită, iar omul înţelept este acela care într-un asemenea caz va întoarce spatele unei asemenea discuţii inutile. Prin urmare, instinctiv, cei mai mulţi oameni – un mare grup de oameni, aşa-zişii pozitivişti sau oameni de ştiinţă în mod deliberat – chiar întorc spatele disputelor filosofice din care nu poate fi sezisat nimic de urmat pe linia unor consecinţe viitoare clare. Caracterul verbal şi gol al studiilor noastre este desigur un reproş cu care dumneavoastră din Uniunea Filosofică sunteţi, din nefericire, prea obişnuiţi. Un student venit de la Berkeley îmi spunea zilele trecute la Harvard – nu mai fusese la departamentul de filosofie de aici – „Vorbe, vorbe, vorbe, asta-i tot ce vă preocupă pe voi, filosofii." Noi filosofii considerăm această afirmaţie total nedreaptă; şi totuşi, dacă principiul pragmatismului este adevărat, este un reproş perfect motivat, în cazul în care nu se poate dovedi că alternativele metafizice în discuţie au rezultate practice alternative, indiferent cât ar fi ele de îndepărtate sau fragile. Omul obişnuit şi omul de ştiinţă nu pot descoperi asemenea rezultate.Şi dacă nici metafizicianul nu poate distinge vreunul, atunci omul obişnuit şi cel de ştiinţă sunt desigur de partea bună, ca fiind împotriva metafizicianului. În acest caz ştiinţa lui este un fleac pompos; şi acordarea profesoratului unei aseṃenea persoane ar fi total absurdă.

În mod similar, în orice dezbatere metafizică originală este implicat şi un aspect practic, indiferent cât ar fi de îndepărtat. Pentru a înţelege acest lucru, întoarceţi-vă cu mine la problema materialismului sau teismului; şi situaţi-vă de data aceasta pe tărâmul lumii reale în care trăim, în lumea care are un viitor, care nu este încă desăvârşită acum când noi discutăm. În această lume neterminată, alternativa de „materialism sau teism?" este deosebit de practică; şi merită să petrecem câteva minute din ora noastră să vedem cât de adevărat este acest caz.

Teism şi materialism, atât de nediferenţiate când sunt privite retrospectiv, conduc, când sunt privite prospectiv, la consecinţe practice complet diferite, la perspective opuse asupra experienţei. Căci, în concordanţă cu teoria evoluţiei mecanice, legile distribuţiei materiei şi

mişcării, cu toate că lor trebuie să le mulţumim pentru orele plăcute pe care organismele noastre ni le-au dăruit vreodată şi pentru idealurile pe care mintea noastră le zămisleşte acum, cu siguranţă că îşi vor dezlega lucrătura din nou, şi redizolva tot ceea ce au dezvoltat odată. Cu toţii cunoaşteţi tabloul ultimei stări previzibile a universului mort, aşa cum o prezintă ştiinţa evoluţionistă. Nu pot să exprim acest lucru mai bine decât în cuvintele domnului Balfour: „Energiile sistemului nostru vor decade, gloria soarelui se va umbri, şi pământul, fără maree şi inert, nu va mai răbda rasa care pentru o clipă i-a deranjat singurătatea. Omul va descinde în groapă şi toate gândurile sale vor dispărea. Conştiinţa neliniştită care în acest colţ obscur a spart pentru o scurtă perioadă liniştea tihnită a acestui univers, se va odihni. Materia nu se va mai cunoaşte pe sine. «Monumente nepieritoare», şi «fapte nemuritoare», moartea însăşi, şi dragostea mai puternică decât moartea, vor fi ca şi când n-ar fi fost. Şi nimic nu va fi, fie mai bun sau mai rău pentru tot ceea ce truda, geniul, devoţiunea şi suferinţa omului au născuit epoci nenumărate a realiza."

Aceasta este esenţa ei, că în vastele treceri ale timpului cosmic, deşi apar multe ţărmuri împodobite, şi mulţi nori vrăjiţi se risipesc, totul încet se dizolvă – şi chiar dacă lumea noastră mai dăinuie încă, spre bucuria noastră – şi totuşi când aceste produse trecătoare dispar, nimic, absolut *nimic* nu rămâne, să reprezinte acele calităţi specifice, acele elemente de preţ pe care poate le-au păstrat închise cu sfinţenie. Moarte şi duse sunt toate; dispărute pe vecie din chiar sfera şi locul fiinţei. Fără vreun ecou, fără amintire, fără vreo infleunţă asupra a ceea ce ar putea să vină în lumea de apoi, să merite să tânjeşti după idealuri similare. Această ultimă distrugere şi tragedie ţine de esenţa materialismului ştiinţific aşa cum este acesta înţeles acum. Forţele inferioare şi nu forţele superioare sunt forţele eterne, sau ultimele forţe de supravieţuire în cadrul ciclului evoluţiei pe care noi categoric îl putem vedea. Dl. Spencer crede acest lucru ca şi orice altă persoană; atunci de ce să intre în dispută cu noi de parcă noi am face obiecţii estetice stupide referitor la „vulgaritatea" „materiei şi mişcării" – principiile filosofiei sale – când ceea ce ne intrigă pe noi în această teorie este dezamăgirea rezultatelor ei practice ulterioare?

Nu, adevărata obiecție la adresa materialismului nu este pozitivă ci negativă. Azi ar fi caraghios să fii nemulțumit de el pentru ceea ce *este*, pentru „vulgaritate". Vulgaritatea este ceea ce *face* vulgaritatea – acum știm *acest* lucru. Dimpotrivă, ne arătăm nemulțumiți de materialism pentru ceea ce *nu* este – nu este o chezășie permanentă pentru interesele noastre mai ideale, nu îndeplinește speranțele noastre cele mai îndepărtate.

Noțiunea de Dumnezeu, pe de altă parte, indiferent cât de inferioară este în claritate în comparație cu noțiunile matematice atât de curente în filosofia mecanicistă, are cel puțin superioritate practică, față de ele, în sensul că garantează ordine ideală care va fi pentru totdeauna păstrată. O lume cu un Dumnezeu în ea, pentru a-și spune ultimul cuvânt, poate într-adevăr să se stingă prin foc sau să înghețe, dar atunci noi ne gândim la *El* ca tot având în grijă vechile idealuri și siguri că le va duce altundeva spre înfăptuire; deci, acolo unde este *El*, tragedia e doar provizorie și parțială, naufragiul și dizolvarea nu sunt lucruri absolut finale. Această nevoie de o ordine morală eternă este una din cele mai profunde nevoi ale sufletului nostru. Și acei poeți, ca Dante sau Wordsworth, care au trăit cu convingerea unei asemenea ordini datorează acestui fapt puterea extraordinar de tonică și consolatoare a versurilor lor. Aici deci, în aceste diferite apeluri emoționale și practice, în aceste ajustări ale atitudinilor concrete de speranță și în așteptările practice, și în toate acele consecințe fine pe care diferențele lor le determină, sălășluiesc înțelesurile reale ale materialismului și teismului – și nu în abstracțiuni ce despică firul în patru despre esența interioară a materiei, sau despre atributele metafizice ale lui Dumnezeu. Materialismul înseamnă pur și simplu respingerea ideii că ordinea morală este eternă și retezarea ultimelor speranțe; teismul înseamnă afirmarea existenței ordinii morale eterne și degajarea speranței. Desigur aici există o problemă originală, pentru oricine o simte; și atâta vreme cât oamenii sunt oameni, această problemă va oferi material pentru dezbateri filosofice serioase. Referitor la această problemă, în orice caz, pozitiviștii și cei care resping metafizica sunt pe partea greșită a drumului.

Dar probabil unii dintre dumneavoastră veți milita pentru apărarea lor. Chiar în timp ce admitem că teismul și materialismul fac profeții

diferite cu privire la viitorul lumii, dumneavoastră ați putea privi cu dispreț diferența ca fiind atât de îndepărtată încât să nu însemne nimic pentru o judecată sănătoasă. Esența unei judecăți sănătoase – s-ar putea spune – este să privească problemele dintr-o perspectivă de scurtă durată și să nu se preocupe de himere cum ar fi sfârșitul lumii. Aș putea doar spune că dacă aceasta este perspectiva dumneavoastră, faceți o nedreptate naturii umane. Melancolia religioasă nu este combătută printr-o singură prezentare a cuvântului „nebunie". Lucrurile absolute, ultimele lucruri, lucrurile care se suprapun, sunt de fapt de preocupare filosofică; toate mințile superioare au vederi serioase referitor la ele și judecata cu o perspectivă limitată este desigur judecata unui om superficial.

Cu toate acestea, sunt dispus să trec peste aceste concepții îndepărtate despre sfârșit, dacă cineva dintre dumneavoastră ar insista să o fac. Controversa teistă poate totuși servi la ilustrarea principiului pragmatismului pentru noi într-un mod corespunzător, fără să ne împingă prea departe. Dacă ar exista Dumnezeu, nu este foarte probabil că singura lui menire ar fi să facă diferențieri în ce privește sfârșitul lumii; probabil că el face diferențieri pe tot parcursul lumii. Principiul pragmatismului ne spune că însuși sensul concepției lui Dumnezeu rezidă în acele diferențieri care trebuie să fie făcute în experiența noastră, dacă această concepție este să fie adevărată. Faimosul inventar de perfecțiuni ale lui Dumnezeu, așa cum este elaborat de teologia dogmatică, fie nu înseamnă nimic, spune principiul nostru, sau implică anumite lucruri definite pe care le simțim sau le putem face în anumite momente ale vieții noastre, lucruri pe care de altfel nu le-am putea simți și nu le-am face dacă Dumnezeu nu ar fi prezent și dacă treburile universului ar fi rânduite de atomi materiali în locul său. În măsura în care concepțiile noastre despre Divinitate nu implică asemenea experiențe, în aceeași măsură ele sunt verbale și lipsite de sens – entități scolastice și abstracțiuni, așa cum spun pozitiviștii, și deci obiecte demne de disprețul lor. Dar în măsura în care ele nu implică asemenea experiențe definite, Dumnezeu înseamnă ceva pentru noi, și deci poate fi real.

Acum dacă analizăm definițiile date lui Dumnezeu de o teologie dogmatică, vedem imediat că după acest test unele rămân valabile, iar

altele cad. Astfel, de exemplu, Dumnezeu, cum ni se spune în orice manual clasic, este o ființă care există nu numai *per se*, sau prin sine, așa cum există ființele create, ci *a se*, sau din sine; ori din această „aseitate" decurg cele mai multe din perfecțiunile sale. El este, de exemplu, necesar; absolut; infinit din toate punctele de vedere; singur. El este simplu, nu este compus din esență și existență, substanță și accident, realitate și potențialitate, sau subiect și atribute, așa cum sunt alte lucruri. El nu aparține nici unui gen; el este neschimbabil atât din interior cât și din exterior; el cunoaște și voiește toate bunurile, și în primul rând propriul său sine infinit într-un singur act etern și indivizibil. Și el se bizuie absolut pe forțele sale și este infinit de fericit. Acum, în care dintre noi americanii prezenți aici trezește acest conglomerat de atribute vreun sens al realității? Și dacă în nici unul dintre noi, de ce nu? Sigur, deoarece asemenea atribute nu trezesc nici un fel de reacții active și nu pretind vreun comportament anume. Cum se apropie „aseitatea" lui Dumnezeu de *dumneavoastră?* Ce anume specific trebuie să fac eu să mă adaptez la „simplitatea" lui? Și cum să ne determinăm comportarea de aici încolo, dacă „fericirea" lui este oricum absolut completă? În anii '50-'60, căpitanul Mayne Reid a fost marele scriitor de cărți de aventuri în aer liber pentru băieți. El a preamărit vânătorii și cercetătorii pe teren ai obișnuințelor animalelor și a păstrat aprinsă flacăra invectivelor la adresa „naturaliștilor de laborator", așa cum îi numea el pe colecționari, clasificatori, pe mânuitorii de schelete și piei. Când eram copil, credeam că un naturalist de laborator era cel mai nemernic ticălos de sub soare. Dar, desigur teologii sistematicieni sunt naturaliști de laborator ai Divinității chiar în sensul folosit de căpitanul Mayne Reid. Deducția lor clasică, anume că atributele lui Dumnezeu nu sunt altceva decât aranjarea și potrivirea unor adjective de dicționar străine de morală, de nevoile umane, ceva ce poate fi dedus, chiar din simplul cuvânt al lui Dumnezeu, atât de o mașină logică din lemn și alamă, cât și de un om în carne și oase. Aceste atribute pe care eu tocmai le-am citat nu au absolut nimic de-a face cu religia, pentru că religia este o problemă practică vie. Alte părți ale descrierii tradiționale ale lui Dumnezeu au categoric o relație practică cu viața, și își datorează întreaga importanță istorică acestui fapt. Omnisciența lui, de exemplu, și dreptatea lui. Cu una ne vede în

întuneric, cu cealaltă răsplăteşte sau pedepseşte ceea ce vede. Aşa şi omniprezenţa lui, eternitatea şi inalterabilitatea sa atrag încrederea noastră, iar bunătatea sa alungă temerile noastre. Chiar atribute de mai puţină semnificaţie pentru auditoriul prezent, în timpuri trecute au fost atrăgătoare. Una din atributele principale ale lui Dumnezeu în conformitate cu teologia clasică, este imensa sa iubire de sine, dovedită de întrebarea, „Prin ce, dacă nu printr-un obiect infinit poate o afecţiune infinită fi atenuată? „O consecinţă imediată a acestei iubiri de sine a lui Dumnezeu este dogma conform căreia manifestarea propriei glorii este principalul scop al creaţiei şi acea dogmă a făcut conexiuni deosebit de practice cu viaţa. Este adevărat că noi înşine tindem să ne îndepărtăm de această concepţie veche monarhică a Divinităţii cu „curtea" şi „pompa" – „împărăţia sa este regească, cu miile înspre el gonind" etc. – dar nu se poate nega influenţa enormă pe care a avut-o această concepţie asupra istoriei eclesiastice, şi prin repercusiune, asupra istoriei statelor europene. Şi totuşi, chiar aceste atribute mai reale şi mai semnificative poartă urma şarpelui aşa cum de fapt le-au elaborat cărţile de teologie. Se simte că, în mâinile teologilor, ele nu sunt decât un set de adjective de dicţionar, deduse mecanic; logica a păşit în locul viziunii şi profesionalismul în cel al vieţii. În loc de pâine avem piatra, în loc de peşte, un şarpe. Dacă un asemenea conglomerat de termeni abstracţi de ordin general ne-ar oferi esenţa cunoaşterii de către noi a Divinităţii, teologiile ar putea într-adevăr înflori în continuare, dar atunci religia vitală şi-ar fi luat zborul din această lume. Ceea ce ţine religia în viaţă este cu totul altceva decât definiţiile şi adjectivele logic combinate, ceva diferit de facultăţile de teologie şi profesorii lor. Toate aceste lucruri sunt efecte ulterioare, adaosuri secundare la un volum mare de experienţe religioase, care se leagă de sentimente şi comportament care renasc în *saecula saeculorum* în vieţile oamenilor simpli. Dacă veţi întreba care sunt aceste experienţe, atunci ele sunt conversaţiile cu nevăzutul, vocile şi viziunile ca răspunsuri la rugăciuni, schimbările de dispoziţie, eliberările de teamă, manifestările de ajutor, asigurările de sprijin, ori de câte ori anumite persoane îşi reglează dispoziţia interioară în anumite moduri. Puterea vine, trece şi se pierde, şi poate fi regăsită doar într-o anume direcţie definită, de parcă ar fi un obiect material concret. Aceste experienţe

directe ale unei vieți spirituale mai largi cu care conștiința noastră superficială este continuă și cu care este într-un schimb intens, formează masa primară directă pe care se bazează întreaga religie existentă și care hrănește acea noțiune de Dumnezeu omniprezent, din care mai apoi teologia sistematică începe să-și facă capital în felul său artificial. Ceea ce însemna cuvântul lui Dumnezeu sunt chiar acele experiențe pasive și active ale vieții dumneavoastră. Acum, prieteni, este destul de lipsit de importanță pentru scopul meu dacă dumneavoastră vă bucurați sau veneați aceste experiențe, ori dacă rămâneți la distanță și privindu-le la alții, le suspectați de a fi iluzorii și deșarte. Ca toate celelalte experiențe omenești, desigur că și ele își au rolul în posibilitatea de a fi iluzorii sau greșite. Ele nu trebuie să fie infailibile. Dar desigur că ele sunt sursele ideii de Dumnezeu, iar teologia este traducerea lor; și observați că acum folosesc ideea de Dumnezeu doar ca un simplu exemplu și nu ca să-i discut adevărul sau eroarea, ci ca să arăt doar cât de bine funcționează ideea pragmatismului. Dacă Dumnezeul teologiei sistematice ar trebui să existe sau nu, este o problemă de moment practic minor. În cel mai bun caz înseamnă că dumneavoastră ați putea continua să pronunțați anumite cuvinte abstracte și va trebui să vă opriți în a folosi altele. Dar dacă Dumnezeul acestor experiențe particulare ar fi fals, asta ar fi un lucru îngrozitor pentru dumneavoastră, în caz că sunteți unul dintre aceia a căror viață este așezată pe asemenea experiențe. Controversa teistă, destul de obișnuită dacă o luăm doar în termeni academici și teologici, are o semnificație extraordinară dacă o testăm prin rezultatele ei pentru viața reală. Cel mai bun mod de a continua este să vă recomand ca principiul practicalismului să fie în vecinătatea acestei idei teologice. Acum câteva minute v-am reamintit faptul că noțiunea veche monarhică a Divinității, un fel de Ludovic al XIV-lea al Cerurilor, își pierde foarte mult azi din prestigiul antic. Filosofia religioasă, ca întreaga filosofie, devine din ce în ce mai idealistă. Și în filosofia Ideii Absolute, acea formă post-kantiană a idealismului care conduce atâtea minți luminate, întâlnim triumful a ceea ce în timpuri îndepărtate se califica sumar ca erezia panteistă – înțeleg prin asta concepția despre Dumnezeu nu ca creator ci ca spiritul locuitor și substanța lumii. Eu nu știu unde altundeva am putea găsi o definire

mai candidă, mai clară şi în general mai persuasivă a acestei teologii a Idealismului Absolut decât în cuvintele adresate acestei Uniuni cu trei ani în urmă de marele nostru filosof din California (al cărui coleg de la Harvard sunt mândru să fiu) Josiah Royce. Contribuţiile sale la volumul ce a rezultat, *Concepţia despre Dumnezeu*, sunt o capodoperă de popularizare. Acum mulţi dintre dumneavoastră îşi vor aduce aminte că în discuţiile care au urmat primei conferinţe ţinute de Prof. Royce, dezbaterea s-a centrat mai mult pe ideea unităţii şi pluralităţii şi pe întrebarea dacă – de vreme ce Dumnezeu este unul în toate şi toate în unul, „Unul cu o Unitate de un singur moment" aşa cum spune Royce, „formând în întregimea lui un singur moment strălucitor de transparent" – mai rămâne loc pentru moralitatea reală sau libertate. Prof. Howison, în special, a susţinut cu zel că moralitatea şi libertatea sunt relaţii între reprezentări ale sinelui şi că în regimul monistic al Ideii Absolute „nici o adevărată reprezentare a *sinelor* nu este sau nu poate fi produsă". Nu voi intra în detalii asupra acestei discuţii, dar v-aş ruga să luaţi în considerare pentru moment dacă, în general, orice discuţie despre monism sau pluralism, vreo dispută asupra unităţii Universului nu ar ajunge la faza unde ar tinde să se îndrepte prin aducerea în sprijin a rezultatelor noastre practice.

Întrebarea dacă lumea este la baza lui *Unul* sau *Mulţi* este o întrebare tipic metafizică. Multă vreme s-a făcut auzită. În forma ei cea mai dură este exemplul ilustrativ al *capetelor* seci ale metafizicii. „Eu spun că acesta este un fapt măreţ" exclamă Parmenide şi Spinoza. „Eu zic că sunt multe lucruri mărunte" răspund atomiştii şi asocianiştii. „Eu zic că este şi unul în multe, şi multe în unul" spun hegelienii, iar în discuţiile obişnuite rareori trecem dincolo de această sterilă reiterare făcută de cei în dispută asupra adjectivelor lor preferate privind numărul. Dar nu este clar, în primul rând, că atunci când luăm în discuţie un adjectiv ca „Unul" în mod abstract şi absolut, înţelesul său este atât de vag şi de gol încât nu face nici o deosebire dacă noi îl afirmăm sau respingem? Desigur, acest univers nu este doar simplul număr Unu; şi totuşi putem să-l numărăm „unu", dacă vreţi, atunci când vorbim despre el ca fiind în contrast cu alte lumi numărate ca „doi", „trei" pentru acest moment anume. Ce anume lucru înţelegem *practic* prin Unu când numim universul Unu, este prima întrebare pe

care trebuie să o puneți. În ce fel se apropie unitatea de viața dumneavoastră personală? Cum puteți acționa diferit față de un univers care este unul? Întrebarea fiind pusă în acest fel, Unitatea poate să se clarifice și să se afirme în unele cazuri și poate fi negată în altele și în acest fel poate fi clarificată, chiar dacă o oarecare prevestire de rău de natură ambiguă sau de venerație ar putea dispărea din noțiunea acestui lucru în proces.

De exemplu, un rezultat practic, atunci când avem un lucru de tratat, este acela că putem trece de la o componentă la alta fără a renunța la acel lucru. În acest sens unitatea universului nostru trebuie în parte negată și în parte afirmată. Fizic, putem trece constant în diferite moduri de la o componentă la alta. Dar logic și psihic trecerea pare mai puțin facilă, întrucât nu există o tranziție evidentă de la o minte la alta sau de la minte la obiecte. Trebuie să ne oprim și să reîncepem; astfel încât, în acest mod lumea nu e una, așa cum rezultă din acel test practic.

Un alt înțeles practic al unității este susceptibilitatea colecționării. Colecția este una singură, deși poate fi compusă din mai multe lucruri. Așadar, putem noi practic să „colectăm" universul? În mod fizic, sigur că nu putem. Dar nu putem nici mintal, dacă îl analizăm în detalii concrete. Însă dacă înțelegem în mod abstract și sumar, atunci îl adunăm mintal de fiecare dată când ne referim la el, ca și acum, când îi atribui termenul de „univers" par să las un cerc mintal în jurul lui. Cu toate acestea este clar că o astfel de unitate „noetică" este de fapt un lucru extrem de nesemnificativ.

Și din nou, unitatea poate însemna identitate generică, astfel încât să putem trata toate componentele colecției după o singură regulă și să obținem aceleași rezultate. Este evident faptul că în această accepțiune unitatea lumii noastre este incompletă, întrucât în ciuda multitudinii elementelor sale identice generic, acestea rămân de mai multe tipuri ireductibile. Nu o putem trata în ansamblul ei doar cu instrumentele logicii.

Elementele sale au, totuși, o afinitate sau comensurabilitate reciprocă, nu sunt relevante în întregime, dar pot fi comparate și potrivite într-o anumită manieră. Acest lucru ar putea însemna că au aceeași *origine* și că, urmărindu-le până la surse, le găsim a proveni dintr-un

fapt fundamental întâmplător. Faptul că au aceeaşi origine ar duce la consecinţe practice definite, cel puţin pentru viaţa noastră ştiinţifică.

Pot să vă dau doar aceste indicii superficiale despre ceea ce înţeleg atunci când spun că supunerea noţiunii de unitate unor astfel de teste practice tinde să clarifice conflictul dintre monism şi pluralism. Pe de altă parte, dacă vorbim în continuare despre această problemă într-un mod absolut şi mistic, nu facem altceva decât să perpetuăm disputa şi confuzia. Personal, mă îndoiesc că această dispută veche poate fi potolită cu desăvârşire spre satisfacţia tuturor reclamanţilor, doar urmând metodic maxima lui Peirce. Monismul actual, în general, continuă să vorbească tot într-un mod abstract. El spune că lumea trebuie să fie ori lipsită de conexiuni, nici un fel de univers, ori o unitate absolută. Se insistă că nu există nici o cale de mijloc. Monismul spune că orice legătură este posibilă doar atunci când există mai multă legătură, şi în cele din urmă suntem conduşi spre a admite absolut totala legătură necesară. Dar această legătură absolut totală ori nu înseamnă nimic, fiind cuvântul „unul" scris mai lung, ori înseamnă suma tuturor legăturilor parţiale care pot fi imaginate. Eu cred că atunci când atacăm problema în acest fel şi ne apucăm să căutăm toate aceste posibile legături şi le imaginăm într-un mod practic definit, atunci disputa este deja rezolvată corect dincolo de a crea confuzie, printr-un compromis în care Mulţi şi Unul intră în drepturile lor legale.

Dar acum sunt în punctul periculos de a deveni prea specific; aşa că trebuie să mă opresc aici şi vă dau răgaz.

Sunt fericit să spun că filosofii din lumea anglo-saxonă sunt aceia care au introdus pentru prima dată obiceiul de a interpreta înţelesul concepţiilor întrebând ce diferenţă aduc ele în înţelegerea problemei vieţii. Domnul Peirce a exprimat doar în forma unei maxime explicite ceea ce simţul realităţii l-a condus să facă instinctiv. Faimosul mod englez de a investiga o concepţie este de a te întreba de la bun început: „*Ca ce* este ea *cunoscută*? În ce fapte rezultă? Care este *valoarea-cash* (*cash-value*) în funcţie de experienţa particulară şi ce diferenţe anume s-ar petrece în lume în funcţie de adevărul sau falsitatea sa?" Astfel tratează Locke conceptul de identitate personală. El spune că ceea ce oamenii înţeleg prin „identitate personală" e doar lanţul amintirilor lor. Aceasta este singura parte a semnificaţiei care poate fi concret verifi-

cată. Toate ideile ce decurg de aici, ca de exemplu unitatea şi multitudinea substanţei spirituale pe care se bazează, sunt aşadar lipsite de sens inteligibil; iar teoremele care abordează asemenea idei pot fi afirmate sau negate fără părtinire. Astfel procedează Berkeley cu „materia" – aşa cum o numeşte el. Valoarea-*cash* a materiei este suma senzaţiilor noastre psihice. Aceasta este definiţia cunoscută a materiei, tot ceea ce se poate verifica în mod concret despre zămislirea ei. Acesta este aşadar întregul înţeles al cuvântului „materie" – orice altă semnificaţie revendicată e doar vorbă aruncată în vânt. Hume face acelaşi lucru cu cauzalitatea. Este cunoscută ca antecedenţă habituală şi ca tendinţă din partea noastră de a ne aştepta ca ceva definit să apară. În afara acestui sens practic nu are nici o semnificaţie şi cărţile care scriu despre acest lucru pot să fie aruncate în flăcări, spune Hume. Stewart şi Brown, James Mill, John Mill şi Bain au urmărit mai mult sau mai puţin sistematic aceeaşi metodă; şi Shadworth Hodgson a folosit-o aproape la fel de explicit ca dl Peirce. Aceşti scriitori au fost fără îndoială prea radicali în negaţiile lor, Hume mai ales, şi James Mill şi Bain. Dar când toate au fost spuse şi îndeplinite, ei, şi nu Kant, au fost aceia care au introdus „metoda critică" în filosofie, singura metodă potrivită pentru a face filosofia un studiu demn de oamenii serioşi. Pentru că, ce seriozitate mai poate rămâne în dezbaterea enunţurilor filosofice care nu vor avea niciodată un impact apreciabil asupra acţiunilor noastre? Şi ce importanţă are, dacă toate enunţurile sunt practic fără sens, care dintre ele sunt numite adevărate şi care false?

Neajunsurile, negaţiile şi platitudinile filosofilor englezi în cauză provin nu din preocuparea lor pentru rezultate pur practice, ci doar din neputinţa lor de a depista rezultatele practice, îndeajuns pentru a vedea cât de departe ajung. Hume poate fi corectat şi reconstruit, iar părerile lui îmbogăţite, folosind în mod exclusiv principiile lui Hume şi fără a folosi nici una din artificialităţile masive şi ocolite ale lui Kant. Este desigur jalnic, mi se pare, faptul că nu acesta este drumul pe care istoria filosofiei l-a urmat. Hume nu a avut nici un succesor englez de calibru adecvat pentru a-l completa şi a-i corecta negaţiile; aşa s-a făcut că de fapt reconstrucţia filosofiei critice a fost lăsată în seama gânditorilor care erau sub influenţa lui Kant. Şi în Anglia şi în ţara noastră

o viziune mai completă asupra vieții se urmărește cu parolele și categoriile lui Kant, iar în universitățile noastre, cursurile de transcendentalism stârnesc entuziasmul studenților, în timp ce cursurile de filosofie engleză sunt pe plan secundar. Nu pot să cred că este exact cum ar trebui să fie. Și nu spun acest lucru din șovinism, pentru că șovinismul nu are ce căuta în filosofie, sau din prea mare entuziasm pentru măreția alianței anglo-americane asupra lumii, despre care auzim atât de mult în zilele noastre – deși doar cerul știe că acestei alianțe eu îi doresc drum bun. Spun acest lucru pentru că eu sincer cred că spiritul englez în filosofie este, atât din punct de vedere intelectual cât și practic și moral, pe drumul mai sănătos, mai bun și adevărat. Mintea lui Kant este unul din cele mai rare și complicate muzee de antichități, și atât cunoscătorii cât și diletanții vor dori totdeauna să-l viziteze și să vadă conținutul minunat și vivace. Atitudinea acestui bătrân simpatic față de opera sa este fermecătoare. Și totuși – cu toate că mă trece un fior când spun aici în fața dumneavoastră un asemenea lucru – el este de fapt un obiect de anticariat, un „specimen". Prin asta înțeleg un lucru foarte clar: eu cred că el ne-a lăsat moștenire nu o singură concepție care este indispensabilă filosofiei și pe care ori filosofia nu a avut-o înaintea lui, ori nu a fost inevitabil destinată să o achiziționeze după el, prin mărirea reflecției oamenilor asupra ipotezelor prin care știința interpretează natura. Adevărata direcție a progresului filosofic, pe scurt, se găsește, cred eu, nu atât *prin* Kant cât în primul rând *în jurul* lui, până la punctul unde suntem astăzi. Filosofia poate foarte bine să-l depășească și să se împlinească adecvat printr-o prelungire mai directă a vechilor direcții engleze.

(„Philosophical Conceptions and Practical Results", conferință ținută la Uniunea filosofică a Universității din California, 26 august 1898, publicată mai târziu în *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, vol. I, 1904, ca „The Pragmatic Method")

Traducerea: Ecaterina Popa

CONCEPȚIA PRAGMATISMULUI ASUPRA ADEVĂRULUI*

Se spune că, în copilărie, Clerk-Maxwell avea mania de a cere să i se explice totul, iar atunci când oamenii se descotoroseau de el cu explicații vagi, îi întrerupea impacientat spunând: „Da, dar vreau să-mi spui *cum anume se întâmplă* acest lucru". Dacă întrebarea s-ar fi referit la adevăr, doar un pragmatist i-ar fi putut spune cum anume se întîmplă. Cred că pragmatiștii timpului nostru, mai ales domnii Schiller și Dewey, au dat singura explicație valabilă acestui subiect. Este un subiect foarte complicat, cu multe ramificații, greu de tratat sub forma unei schițe, singura posibilă într-o prelegere publică. Însă punctul de vedere Schiller-Dewey asupra adevărului a fost atât de feroce atacat de filosofii raționaliști și atât de îngrozitor de greșit înțeles, încât este nevoie de o expunere simplă și clară a acestei chestiuni.

Desigur, mă aștept să văd cum viziunea pragmatică asupra adevărului trece prin fazele clasice ale destinului unei teorii. În primul rând, așa cum știți, o teorie nouă este atacată ca fiind absurdă; apoi ea este admisă ca adevărată dar de la sine înțeleasă și nesemnificativă; în cele din urmă, ea este considerată atât de importantă încât adversarii săi pretind că au descoperit-o ei înșiși. Doctrina adevărului propusă de noi este acum în prima din aceste trei faze, prezentînd pe ici pe colo simptome ale celei de a doua faze. Aș dori ca această prelegere să o ajute să treacă, în ochii multora dintre dumneavoastră, dincolo de prima fază.

Adevărul, așa cum orice dicționar vă va spune, este o proprietate a anumitor idei ale noastre. El înseamnă acordul, așa cum falsul înseamnă dezacordul lor cu „realitatea". Atât pragmatiștii cât și intelectualiștii acceptă această definiție ca ceva de la sine înțeles. Ei

* Traducerea s-a făcut după William James, „Pragmatism's Conception of Truth", în *American Philosophy in the Twentieth Century*, editor Paul Kurtz, The Macmillan Company, 1966, pp. 118-133.

încep să se certe doar după ce se pune întrebarea cu privire la ce anume se poate înțelege prin termenul „acord" și prin acela de „realitate", când realitatea este considerată ca ceva cu care ideile noastre să fie de acord.

Răspunzînd la aceste întrebări, pragmatiștii sunt mai analitici și mai scrupuloși, intelectualiștii mai informali și mai puțin reflexivi. Concepția curentă este aceea că o idee adevărată trebuie să copieze realitatea la care se raportează. Ca și alte puncte de vedere curente, această concepție este analogă experienței celei mai obișnuite. Ideile noastre adevărate despre lucrurile perceptibile le copiază într-adevăr pe acestea din urmă. Închideți ochii și gândiți-vă la ceasul acela de pe perete și veți obține tocmai o astfel de imagine sau copie a cadranului lui. Dar ideea voastră despre „mecanismul" său (dacă nu sunteți cumva ceasornicar) este mult mai puțin decît o copie; și cu toate acestea, ea nu contrazice concepția adevărului ca acord pentru că nu contrazice în nici un fel realitatea. Deși ea ar trebui să fie redusă la simplul cuvânt „mecanism", acest cuvânt vă servește încă fidel. Și când vorbiți despre „funcția de măsurare a timpului" sau de „elasticitatea" arcului ceasului, este greu să se spună exact ce anume pot copia ideile voastre.

Observați că există o problemă aici. În cazul în care ideile noastre nu-și pot copia precis obiectul, ce înseamnă acord cu acel obiect? Un idealist berkeleyan ar putea spune că ele sunt adevărate ori de câte ori sunt ceea ce consideră Dumnezeu că ar trebui să gândim despre acel obiect. Idealistul transcendental susține însă punctul de vedere al copiei. Doctrina sa este aceea că ideile noastre conțin adevăr numai în măsura în care ele se apropie de calitatea de cópii ale modului de gândire etern al Absolutului.

Vedeți, aceste puncte de vedere stârnesc discuții din partea pragmatiștilor. Asumpția fundamentală a intelectualiștilor este aceea că adevărul înseamnă esențialmente o relație statică, inertă. Când ai ideea ta adevărată despre orice, problema este încheiată. Ești în posesie; *știi*; ți-ai împlinit destinul ca gânditor. Ești unde se cuvine să fii din punct de vedere mental, ai dat ascultare imperativului tău categoric; și nu mai e nevoie să urmeze nimic după acest apogeu al destinului tău de

ființă rațională. Din punct de vedere epistemologic, ești în echilibru stabil.

Pe de altă parte, pragmatismul pune întrebarea sa obișnuită: „Admițînd că o idee sau o credință este adevărată, ce importanță concretă va avea în viața cotidiană a cuiva faptul că ea este adevărată? Cum va fi perceput adevărul? Ce experiențe ar fi diferite decât sunt dacă credința ar fi falsă? Pe scurt, care este valoarea-*cash*(*cash-value*) a adevărului în termenii experienței?"

În momentul în care pragmatismul pune această întrebare, el sesizează și răspunsul: *Ideile adevărate sunt acelea pe care le putem asimila, valida, corobora și verifica. Ideile false sunt acelea cu care nu putem face acest lucru.* Aceasta este diferența practică pentru noi între a avea idei adevărate sau false; acesta este, prin urmare, înțelesul adevărului, căci adevărul este cunoscut numai în acest fel.

Aceasta este teza pe care trebuie să o apăr. Adevărul unei idei nu este o proprietate stagnantă, inerentă ei. Adevărul i *se întîmplă* unei idei. Ea *devine* adevărată, este *făcută* adevărată de evenimente. Veritatea ei *este* în fapt un eveniment, un proces anume, procesul verificării de sine, veri-*ficarea* sa. Validitatea sa este procesul valid-*ării* sale.

Teza aceasta, care sună trivial, are rezultate a căror explicare îmi va ocupa tot restul prelegerii.

Să încep prin a vă reaminti faptul că a avea gânduri adevărate înseamnă, oriunde, a avea instrumente inestimabile de acțiune; și că datoria noastră de a dobîndi adevărul, departe de a fi o comandă nescrisă venită din cer ori o „acrobație" autoimpusă de intelectul nostru, poate să se justifice prin excelente rațiuni practice.

Se știe prea bine cât de important este pentru om să aibă credințe adevărate despre fapte reale. Trăim într-o lume de realități ce pot fi infinit folositoare sau infinit dăunătoare. Ideile care ne spun la ce să ne așteptăm contează ca idei adevărate în toată această primă sferă de verificare, iar căutarea unor astfel de idei este o datorie umană primară. A deține adevărul, departe de a fi aici un scop în sine, este doar un mijloc preliminar spre alte satisfacții vitale. Dacă, pierdut în pădure și flămînd, găsesc ceea ce pare a fi o potecă, este extrem de important să mă gândesc că la capătul ei este o casă pentru că, dacă

gândesc astfel şi o urmez, mă salvez. Gîndul adevărat este folositor aici deoarece casa care este obiectul său este folositoare. Valoarea practică a ideilor adevărate derivă astfel, în primul rînd, din importanţa practică a obiectelor lor pentru noi. Obiectele lor nu sunt, fireşte, întotdeauna importante. Cu altă ocazie, pot să nu am nevoie de casă şi atunci ideea mea despre ea, oricât de verificabilă, va fi practic irelevantă şi este mai bine să rămînă latentă. Cu toate acestea, dat fiind faptul că aproape orice obiect poate deveni într-o bună zi temporar important, avantajul de a avea un stoc general de adevăruri *în plus*, de idei care vor fi adevărate despre situaţii posibile doar, este evident. Stocăm astfel de adevăruri suplimentare în străfundul memoriei, iar cu preaplinul ne completăm cărţile de referinţă. Ori de câte ori un astfel de adevăr suplimentar devine relevant din punct de vedere practic într-o situaţie critică, el iese de la păstrare pentru a acţiona în lume, iar credinţa noastră în el devine activă. Atunci poţi spune despre ea fie că „este folositoare pentru că este adevărată", fie că „este adevărată pentru că este folositoare". Ambele expresii înseamnă exact acelaşi lucru, anume, că există o idee care se împlineşte şi poate fi verificată. Adevărată este orice idee care începe procesul de verificare, folositoare este funcţia sa împlinită în experienţă. Ideile adevărate nu ar fi fost niciodată selectate ca atare, nu ar fi dobîndit niciodată un nume ca şi clasă şi, cu atât mai puţin, un nume care să sugereze valoare, dacă ele nu ar fi fost de la început folositoare în acest fel.

De la această observaţie simplă îşi dobîndeşte pragmatismul ideea generală asupra adevărului ca ceva esenţial legat de felul în care un moment din experienţă ne poate conduce spre alte momente, spre care merită să fim conduşi. În primul rînd, la nivelul simţului comun, adevărul unei stări de spirit înseamnă această funcţie *a unei dirijări care merită* (*a leading that is worth while*). Când un moment din experienţa noastră de orice fel ne trezeşte un gând adevărat, aceasta înseamnă că, mai degrabă sau mai tîrziu, conduşi de acest gând, ne vom cufunda din nou în detaliile experienţei şi vom stabili o conexiune avantajoasă cu acestea. Este o afirmaţie destul de vagă, dar vă rog să o reţineţi pentru că este esenţială.

Între timp experienţa noastră este străbătută de regularităţi. O parte a ei ne poate preveni să fim pregătiţi pentru o altă parte, poate

„însemna" ori poate fi „semnificativă pentru" un obiect mai îndepărtat. Apariția obiectului reprezintă verificarea semnificației. Adevărul, în aceste cazuri, neînsemnând altceva decît verificare finală, este în mod manifest incompatibil cu o atitudine nestatornică din partea noastră. Vai de cel ale cărui credințe înșală ordinea pe care realitățile o urmează în experiența sa! Ele nu-l vor duce nicăieri sau vor stabili conexiuni false.

Prin „realități" sau „obiecte" înțelegem aici fie „lucruri" ale simțului comun, prezente în mod perceptibil, fie relații ale simțului comun, precum date, locuri, distanțe, categorii, activități. Urmînd imaginea mentală a casei de la capătul potecii, ajungem să vedem casa în realitate; obținem astfel verificarea totală a imaginii. *Astfel de dirijări verificate* (*verified leadings*) *simplu și total sunt cu siguranță cele originale și prototipurile procesului adevărului.* Experiența oferă, firește, și alte forme ale procesului adevărului, însă ele pot fi concepute toate ca verificări primare fixate, multiplicate sau substituite una alteia.

Să luăm, de exemplu, obiectul acela de pe perete. Atât dumneavoastră cât și eu îl considerăm a fi un „ceasornic", deși nimeni nu a văzut mecanismul ascuns care-l constituie. Lăsăm reprezentarea noastră să treacă drept adevărată fără să încercăm să o verificăm. Dacă adevărul înseamnă în esență proces de verificare, ar trebui oare să numim premature adevărurile neverificate ca acesta? Nu, pentru că ele formează numărul copleșitor de mare al adevărurilor cu care trăim. Verificările indirecte sunt acceptate ca și cele directe. Acolo unde dovezile indirecte sunt suficiente putem să nu fim martori oculari. Așa cum presupunem că există Japonia fără să fi fost vreodată acolo pentru că acest lucru *merge* din moment ce tot ceea ce cunoaștem conlucrează la această convingere și nimic nu interferează cu ea, tot așa presupunem că acel lucru este un ceas. Eu îl *folosesc* ca ceas și îmi reglez lungimea conferinței după el. Verificarea acestei asumpții înseamnă aici că ea nu duce la nici o frustrare sau contradicție. *Verificabilitatea* roților, a greutăților și a pendulului este la fel de valabilă ca verificare. Pentru că un proces al adevărului odată încheiat, există un milion de alte asemenea procese în viețile noastre care funcționează în această stare născândă. Ele ne îndreaptă *spre* verifi-

carea directă; ne dirijează în *împrejurimile* obiectelor pe care le reprezintă, iar apoi, dacă totul se desfăşoară armonios, suntem atât de siguri că verificarea este posibilă încât o omitem şi suntem de obicei confirmaţi de tot ceea ce se întâmplă.

Adevărul trăieşte, de fapt, în cea mai mare parte, pe baza unui sistem de credit. Gândurile şi convingerile noastre „trec" atâta timp cât nimic nu le provoacă, aşa cum bancnotele trec atâta timp cât nimeni nu le refuză. Dar toate acestea trimit la verificări directe la un moment dat, fără de care edificiul adevărului se năruie asemenea unui sistem financiar fără o bază oarecare în numerar (*cash-basis*). Dumneavoastră îmi acceptaţi verificarea unui lucru, eu o accept pe a dumneavoastră cu privire la un altul. Facem tranzacţii cu adevărurile noastre. Dar convingerile verificate concret de *cineva* sunt stâlpii întregii suprastructuri.

Un alt motiv important – pe lângă economia de timp – pentru a renunţa la verificarea completă în viaţa de fiecare zi, este acela că toate lucrurile există în categorii şi nu izolat. Se dovedeşte o dată pentru totdeauna că lumea noastră are această particularitate. Astfel încât, atunci când ne-am verificat o dată în mod direct ideile cu privire la elementele unei categorii, ne considerăm liberi să le aplicăm şi la alte elemente fără să le mai verificăm. Un intelect care discerne în mod obişnuit categoria obiectului din faţa sa şi acţionează potrivit regulii acelei categorii imediat, fără să se oprească să verifice, va fi un intelect „adevărat" în nouăzeci şi nouă la sută din cazurile neprevăzute, dovedindu-se astfel prin conduita sa ce se adaptează la tot ce întâlneşte, fără să se confrunte cu vreo negare.

Procesele de verificare indirectă sau doar potenţială pot fi astfel tot atât de adevărate ca şi procesele de verificare totală. Ele funcţionează aşa cum ar funcţiona procesele adevărate, ne oferă aceleaşi avantaje şi ne solicită recunoaşterea pentru aceleaşi motive. Toate acestea la nivelul simţului comun al faptelor reale, singurul de care ţinem seama.

Dar faptele reale nu sunt singurul nostru capital de bază. *Relaţiile dintre idei* formează o altă sferă în care convingerile adevărate şi false prevalează şi aici convingerile sunt absolute sau necondiţionate. Când sunt adevărate, ele se numesc fie definiţii, fie principii. Este fie un

principiu, fie o definiție că 1 și cu 1 fac 2, că 2 și cu 1 fac 3 și așa mai departe; că albul se deosebește mai puțin de gri decât de negru; că atunci când începe să acționeze cauza începe și efectul. Astfel de propoziții sunt valabile pentru toți posibilii „unu", pentru toți imaginabilii „albi" sau „gri" sau pentru toate „cauzele" imaginabile. Obiectele aici sunt obiecte mentale. Relațiile lor sunt perceptual evidente imediat și nu este necesară nici o verificare prin simțuri. Mai mult, odată adevărate, ele sunt întotdeauna adevărate cu privire la aceleași obiecte mentale. Adevărul are aici un caracter „etern". Dacă puteți găsi undeva un lucru concret care este „unu" sau „alb" sau „gri" sau un „efect", atunci principiile dumneavoastră se vor aplica întotdeauna acestuia. Este nevoie doar de a stabili categoria, iar apoi de a aplica regula acestei categorii la obiectul particular. Dobândiți în mod sigur adevărul prin simpla numire corectă a categoriei pentru că relațiile voastre mentale sunt valabile pentru toată categoria fără excepție. Dacă, cu toate acestea, nu ați reuși să dobândiți adevărul în mod concret, ați spune că v-ați clasat greșit obiectele reale.

În domeniul acesta al relațiilor mentale, adevărul este din nou o chestiune de dirijare. Legăm o idee abstractă de alta alcătuind în cele din urmă mari sisteme de adevăr logic și matematic în termenii cărora faptele perceptibile ale experienței se aranjează singure, astfel încât adevărurile noastre eterne sunt valabile și pentru realități. Acest mariaj între fapt și teorie este infinit folositor. Ceea ce spunem aici este deja adevărat înaintea verificării speciale, *dacă ne-am subsumat corect obiectele*. Cadrul nostru ideal, gata făcut, pentru tot felul de obiecte posibile rezultă din chiar structura gândirii noastre. Aceste relații abstracte le putem socoti la fel de puțin arbitrare ca și experiențele simțurilor. Ele ne constrâng și noi trebuie să le tratăm cu consecvență, fie că rezultatele lor ne plac sau nu. Regulile adunării se aplică la fel de riguros în cazul datoriilor noastre ca și în cazul bunurilor noastre. A suta zecimală a lui π este predeterminată acum ideal, deși poate că nimeni nu a calculat-o. Dacă s-ar întâmpla vreodată să avem nevoie de această cifră pentru un cerc real, ar trebui să o avem dată cu exactitate, calculată după regulile obișnuite; pentru că este același tip de adevăr ca cel pe care aceste reguli îl calculează în altă parte.

Intelectul nostru este astfel ţintuit între constrângerile ordinii perceptibile şi cele ale ordinii ideale. Pentru a evita inconsistenţele şi frustrările, ideile noastre trebuie să fie în acord cu realităţile, fie ele concrete sau abstracte, fie că sunt fapte sau principii.

Până aici intelectualiştii pot să nu protesteze. Pot spune doar că abia dacă am atins suprafaţa problemei.

Realităţile reprezintă, prin urmare, fie fapte concrete, fie categorii abstracte de lucruri şi relaţiile dintre ele percepute intuitiv. Ele mai înseamnă, în al treilea rând, întregul corp de alte adevăruri pe care le avem deja în posesie, ca lucruri pe care noile noastre idei trebuie să le ia în seamă în egală măsură. Dar ce înseamnă „acord" cu astfel de realităţi trivalente? – pentru a folosi din nou definiţia curentă.

Aici este punctul în care pragmatismul şi intelectualismul încep să se despartă. În primul rând, fără îndoială, a fi de acord înseamnă a copia, dar am văzut că simplul cuvânt „ceasornic" ar fi suficient în locul imaginii mentale a funcţionării sale şi că ideile noastre despre multe realităţi pot fi doar simboluri şi nu cópii. „Timpul trecut", „puterea", „spontaneitatea" – cum poate intelectul nostru copia astfel de realităţi?

„A fi de acord", în cel mai larg sens, cu o realitate *nu poate să însemne decât a fi condus* (*guided*) *direct către ea sau în împrejurimile ei, sau a fi pus într-un asemenea contact funcţional cu ea încât să o mânuieşti, pe ea sau ceva legat de ea, mai bine decât dacă nu ai fi de acord cu ea*. Mai bine fie intelectual fie practic! Şi deseori acord va însemna doar faptul negativ că nimic contradictoriu dinspre acea realitate nu intervine în modul în care ideile noastre ne conduc în altă parte. A copia o realitate este, într-adevăr, un mod foarte important de a fi de acord cu ea, dar este departe de a fi esenţial. Lucrul esenţial este procesul de a fi condus. Orice idee care ne ajută să *intrăm în contact*, practic sau intelectual, cu realitatea sau cu ceea ce ţine de ea, care nu ne blochează progresul în frustrări, care, de fapt, ne *potriveşte* şi ne adaptează viaţa la întregul cadru al realităţii, va fi în suficientă măsură de acord pentru a face faţă cerinţei. Ea va fi adevărată pentru acea realitate.

Astfel, *numele* sunt tot atât de „adevărate" sau „false" ca şi imaginile mentale clare. Ele stabilesc procese de verificare similare şi duc la rezultate practice total echivalente.

Întreaga gândire umană devine discursivă; schimbăm idei; dăm şi luăm cu împrumut verificări, le obţinem unii de la alţii prin intermediul relaţiilor sociale. Orice adevăr ajunge să fie astfel, din punct de vedere verbal, edificat, stocat şi făcut accesibil pentru fiecare. Rezultă de aici că trebuie să *vorbim* consecvent, întocmai aşa cum trebuie să *gândim* consecvent deoarece atât în conversaţie cât şi în gândire avem de a face cu categorii. Numele sunt arbitrare, dar, odată acceptate, ele trebuie respectate. Astfel, nu trebuie să-l numim pe Abel „Cain" sau pe Cain „Abel". Dacă facem aceasta, ne îndepărtăm de Cartea Genezei şi de la toate conexiunile ei cu universul vorbirii şi al faptelor până în prezent. Ne excludem din orice adevăr pe care acest univers îl poate întruchipa.

Majoritatea copleşitoare a ideilor noastre adevărate nu admit o verificare directă sau faţă în faţă – de exemplu cele despre trecut, ca aceea despre Cain şi Abel. Cursul timpului poate fi restrăbătut doar verbal, sau poate fi verificat indirect prin prelungirile sau efectele trecutului în prezent. Cu toate acestea, dacă ele sunt de acord cu aceste verbalizări şi efecte, putem şti că ideile noastre despre trecut sunt adevărate. Iulius Caesar sau monştrii antedeluvieni au fost, în timpul şi mediul lor, *tot atât de adevăraţi pe cât a fost trecutul însuşi*. Faptul că trecutul însuşi a existat este garantat de coerenţa sa faţă de tot ceea ce este prezent. Trecutul *a fost* la fel de adevărat pe cât *este* prezentul.

Acordul se dovedeşte astfel a fi esenţialmente o chestiune de dirijare – dirijare care este folositoare deoarece este în domenii care conţin obiecte importante. Ideile adevărate ne conduc în domenii verbale şi conceptuale folositoare precum şi spre ţinte folositoare perceptibile. Ele duc la consistenţă, stabilitate şi comunicare umană fluentă. Ele ne îndepărtează de excentricitate şi izolare, de gândirea eronată şi sterilă. Desfăşurarea liberă a procesului de dirijare, faptul că în general nu este marcat de conflicte şi contradicţii, trece drept verificarea sa indirectă; dar toate drumurile duc la Roma şi, la sfârşit şi în sfârşit, toate procesele adevărate trebuie să conducă la experienţe perceptibile care se verifică direct *undeva*.

Acesta este modul foarte general în care pragmatistul interpretează cuvântul „acord". El îl tratează cu totul practic, lăsând să se înțeleagă că acoperă orice proces de conducere (*conduction*) de la o idee prezentă spre o țintă viitoare, cu condiția doar ca acesta să reușească. Doar în felul acesta ideile „științifice", care plutesc dincolo de simțul comun, se poate spune că sunt de acord cu realitățile. Este, după cum am spus deja, *ca și cum* realitatea s-ar compune din eter, atomi sau electroni, dar nu trebuie să o gândim literal astfel. Termenul „energie" nici nu pretinde că reprezintă ceva „obiectiv". El este doar un mod de a măsura suprafața fenomenelor, astfel încât schimbările lor să poată fi înșirate pe baza unei formule simple.

Cu toate acestea, în alegerea acestor formule create de om nu putem fi mai arbitrari decât la nivelul practic al simțului comun fără să suportăm consecințe. Trebuie să găsim o teorie care să *funcționeze*; iar acest lucru este foarte dificil deoarece teoria noastră trebuie să medieze între toate adevărurile anterioare și anumite experiențe noi. Aceasta trebuie să deranjeze cât mai puțin posibil simțul comun și credințele anterioare și trebuie să ducă la o țintă perceptibilă sau care poate fi verificată exact. A „funcționa" înseamnă ambele aceste lucruri, iar constrângerile sunt atât de mari încât există puțină libertate de mișcare pentru orice ipoteză. Teoriile noastre sunt stabilite și verificate ca nimic altceva. Cu toate acestea, uneori, formule teoretice alternative sunt în egală măsură compatibile cu toate adevărurile pe care le cunoaștem, iar apoi noi alegem între ele din motive subiective. Noi alegem teoria pentru care avem deja o preferință; urmărim „eleganța" sau „economia". Clerk-Maxwell spune undeva că ar fi o dovadă de „prost gust științific" ca între două concepții la fel de bine fundamentate să o alegi pe cea mai complicată; și veți fi de acord cu el. Adevărul în știință este cel care ne oferă maximum de satisfacții, incluzând aici gustul, dar consecvența cu adevărul anterior și cu faptul nou este întotdeauna imperios necesară.

V-am condus printr-un deșert foarte nisipos. Acum însă, dacă mi se îngăduie o expresie atât de vulgară, începem să gustăm laptele din nuca de cocos. Criticii noștri raționaliști își descarcă tunurile asupra noastră, iar pentru a le răspunde vom trece de la toată această uscăciune la lumina clară a unei alternative filosofice capitale.

Abordarea adevărului propusă de noi este o abordare a adevărurilor la plural, a proceselor de dirijare, realizate *in rebus*, având în comun doar calitatea că ele *merită* (*they pay*). Ele merită pentru că ne ghidează în sau către o parte a unui sistem care se cufundă în multe puncte ale sale în percepte ale simțurilor pe care noi le putem copia mental sau nu, dar cu care, în orice caz, suntem într-un fel de comerț numit vag verificare. Pentru noi, adevăr este doar un nume colectiv pentru procese de verificare, așa cum sănătate, bogăție, putere, etc. sunt nume pentru alte procese legate de viață și care sunt de asemenea urmărite pentru că merită să fie urmărite. Adevărul este *făcut*, întocmai așa cum sănătatea, bogăția și puterea se fac, în cursul experienței.

Aici raționalismul este instantaneu împotriva noastră. Îmi imaginez un raționalist vorbind astfel:

„Adevărul nu se face", va spune el; „el există în mod absolut, fiind o relație unică ce nu este subordonată vreunui proces, ci ținteşte deasupra experienței, nimerindu-și realitatea de fiecare dată. Convingerea noastră că lucrul acela de pe perete este un ceas este deja adevărată, deși nu este nevoie să o verifice nimeni. Calitatea simplă de a se afla în acea relație transcendentă este ceea ce face adevărat orice gând care-l posedă, indiferent dacă există sau nu verificare. Voi pragmatiștii puneți carul înaintea boilor plasând existența adevărului în procesele de verificare. Acestea sunt doar semne ale existenței sale, doar modalitățile noastre defectuoase de a stabili factual care din ideile noastre conțin deja minunata calitate. Calitatea în sine este atemporală, asemenea tuturor esențelor și naturilor. Gândurile se împărtășesc din ea în mod direct, așa cum se împărtășesc din fals sau irelevanță. Ea nu poate fi analizată mai departe în consecințe pragmatice."

Întreaga plauzibilitate a acestei tirade raționaliste se datorează faptului căruia i-am acordat deja atât de multă atenție. În lumea noastră, care abundă în categorii similare și similar asociate, o verificare servește celorlalte asemenea ei și unul din foloasele importante pe care îl reprezintă cunoașterea lucrurilor este acela de a fi condus nu atât de mult către ele, cât către lucrurile asociate lor și mai ales către discuția despre ele. Calitatea de adevăr, care se obține *ante rem*, înseamnă, deci, din punct de vedere pragmatic, faptul că într-o astfel

de lume multe idei funcționează mai bine prin verificarea lor indirectă sau posibilă decât prin verificarea directă sau efectivă. Prin urmare, adevărul *ante rem* înseamnă doar verificabilitate; sau, altfel spus, el este un caz al erorii raționaliste de fond ce constă în tratarea *numelui* unei realități fenomenale concrete ca pe o entitate anterioară independentă și plasarea ei dincolo de realitate ca explicație a sa. Profesorul Mach citează undeva o epigramă a lui Lessing:

Sagt Hänschen Schlau zu Vetter Fritz,
„Wie kommt es, Vetter Fritzen,
Dass grad' die reichsten in der Welt,
*Das meiste Geld besitzen?"**

Conceptul de „bogăție" este văzut aici ca ceva distinct de faptele pe care le denotă situația omului de a fi bogat. El le antedatează; faptele devin doar un fel de coincidență secundară cu natura esențială a omului bogat.

În cazul „bogăției" vedem cu toții eroarea. Noi știm că bogăția este doar un nume pentru procese concrete în care viața anumitor oameni joacă un rol și nu un dar natural ce s-ar găsi la Domnii Rockefeller și Carnegie, nu însă și la noi ceilalți.

La fel ca bogăția, sănătatea trăiește *in rebus*. Este un nume dat unor procese cum ar fi digestia, circulația sângelui, somnul, etc., care funcționează bine, deși în această împrejurare suntem mai înclinați să-l gândim ca un principiu și să spunem că omul digeră și doarme atât de bine pentru că este atât de sănătos.

În ceea ce privește „forța", suntem, cred, și mai raționaliști, fiind hotărât înclinați să o tratăm ca pe o calitate care preexistă la om și care explică performanțele herculeene ale mușchilor săi.

Cât privește „adevărul", cei mai mulți oameni depășesc cu totul limita și consideră concepția raționalistă ca de la sine înțeleasă. Dar, în fond, aceste cuvinte – bogăție, putere, adevăr – sunt perfect similare.

* Vicleanul măscărici îl întreabă pe cumătrul Fritz,/ „Cum se face, vere Fritz,/ Că tot cei bogați/ Atrag cei mai mulți bani?"

Adevărul există *ante rem* la fel de mult sau de puțin ca celelalte lucruri.

Scolasticii au insistat mult pe distincția dintre dispoziție și act. Sănătatea *in actu* înseamnă, între altele, somn bun și digestie bună. Însă un om sănătos nu este nevoie să doarmă sau să digere tot timpul, după cum nu este nevoie ca un om bogat să mânuiască bani sau ca un om puternic să ridice greutăți tot timpul. Toate aceste calități devin „dispoziții" atunci când ele nu sunt exercitate; în mod similar, adevărul devine o dispoziție a anumitor idei și convingeri ale noastre în intervalele de pauză din activitatea de verificare. Acea activitate însă este sursa întregii probleme și condiția existenței vreunei deprinderi în intervalele de pauză.

Pe scurt, „ceea ce este adevărat" nu este decât expedientul pentru felul nostru de a gândi, tot așa cum „ceea ce este bine" nu este decât expedientul practic pentru felul nostru de a ne comporta. Expedient în aproape orice mod; expedient în timp și în mare, desigur; pentru că ceea ce corespunde ca expedient întregii experiențe apropiate nu va corespunde în mod necesar la fel de satisfăcător întregii experiențe mai îndepărtate. După cum știm, experiența tinde *să dea în clocot* și ne face să ne corectăm formulările prezente.

Adevărul „absolut", care înseamnă ceva ce nu va fi niciodată modificat de o experiență ulterioară, este limita extremă în care ne imaginăm că toate adevărurile noastre temporare vor converge într-o zi. El stă alături de omul perfect înțelept și de experiența absolut completă și, asemenea acestor idealuri, este posibil să nu fie niciodată împlinit sau materializat. Trebuie să trăim astăzi prin adevărul pe care-l putem obține astăzi, iar mâine să fim gata să-l numim fals. Astronomia ptolemeică, spațiul euclidian, logica aristotelică, metafizica scolastică au fost secole de-a rândul expediente, însă experiența umană a depășit acele limite și numim acum aceste lucruri doar relativ adevărate, sau adevărate în cadrul respectivelor granițe ale experienței. „La modul absolut" ele sunt false; pentru că știm că acele limite au fost întâmplătoare și ar fi putut fi depășite de teoreticienii din trecut tot așa cum sunt depășite de gânditorii de astăzi.

Atunci când experiențe noi conduc spre judecăți retrospective, folosind timpul trecut, ceea ce exprimă aceste judecăți *a fost* adevărat,

deşi nici un gânditor din trecut nu a fost condus într-acolo. Noi trăim prospectiv, spunea un gânditor danez, însă înţelegem retrospectiv. Prezentul aruncă o lumină retrospectivă asupra proceselor trecute ale lumii. Ele se poate să fi fost procese ale adevărului pentru actorii de atunci. Însă ele nu sunt astfel pentru cineva care cunoaşte revelaţiile ulterioare ale istoriei.

Acest concept reglator al unui adevăr potenţial mai bun, care urmează să fie stabilit ulterior, ce poate va fi stabilit în mod absolut într-o zi, adevăr care are forţă de acţiune retroactivă, se îndreaptă, ca toate conceptele pragmatice, spre concreteţea faptului şi spre viitor. Ca şi jumătăţile de adevăr, adevărul absolut va trebui să fie *făcut*; făcut ca o relaţie incidentală creşterii unei mase de experienţă de verificare la care îşi aduc contribuţia şi reprezentările pe jumătate adevărate.

Am insistat deja asupra faptului că adevărul se compune în mare parte din adevăruri anterioare. Convingerile oamenilor *sunt alimentate* întotdeauna de experienţă. Dar convingerile însele sunt părţi din suma totală a experienţei universale şi, ca urmare, devin substanţa operaţiilor de întemeiere viitoare. Atâta timp cât realitate înseamnă realitate experimentabilă, atât aceasta cât şi adevărurile pe care oamenii le dobândesc despre ea sunt într-un necontenit proces de mutaţie, mutaţie spre un scop definit, poate, dar totuşi mutaţie.

Matematicienii pot rezolva probleme cu două variabile. După teoria newtoniană, de exemplu, acceleraţia variază cu distanţa, dar şi distanţa variază cu acceleraţia. În domeniul proceselor adevărului faptele apar independent unele de altele şi ne determină convingerile în mod provizoriu. Dar aceste convingeri ne fac să acţionăm şi, în măsura în care fac acest lucru, ele scot la iveală noi fapte care redetermină convingerile în consecinţă. Astfel se desfăşoară cursul adevărului ca produs al unei duble influenţe. Adevărurile se nasc din fapte, dar ele se cufundă din nou în fapte şi se adaugă lor; fapte care din nou creează sau relevă (cuvântul este indiferent) un adevăr nou şi aşa mai departe *ad infinitum*. În acest timp, faptele însele nu sunt adevărate. Ele *sunt* pur şi simplu. Adevărul este funcţia credinţelor care încep şi se sfârşesc în mijlocul faptelor.

Cazul este asemănător creşterii unui bulgăr de zăpadă datorată, pe de o parte, distribuirii zăpezii, iar, pe de alta, împingerii bulgărului

de către copilul care-l face, aceşti factori determinându-se unul pe altul neîncetat.

Diferența hotărâtoare între raționaliști și pragmatiști este acum cu totul clară. Experiența este în schimbare și atestările noastre psihologice ale adevărului sunt de asemenea în continuă schimbare – atât va admite raționalismul; el nu va admite însă niciodată că atât realitatea cât și adevărul ca atare sunt schimbătoare. Raționalismul insistă că realitatea este completă și gata-făcută dintotdeauna, iar acordul ideilor noastre cu ea este acea virtute unică și atemporală a lor despre care raționalismul ne-a vorbit deja. Ca și această calitate intrinsecă, adevărul lor nu are nimic de a face cu experiențele noastre. El nu adaugă nimic la conținutul experienței. El nu contează pentru realitatea în sine; el vine din afară, e inert, static, o reflecție doar. El nu *există*, el *rezistă* sau *durează*; el aparține unei alte dimensiuni decât cea a faptelor și relațiilor dintre fapte; el aparține, pe scurt, dimensiunii epistemologice – și cu acest cuvânt mare raționalismul încheie discuția.

Astfel, așa cum pragmatismul stă cu fața către viitor, raționalismul stă și aici cu fața către o eternitate trecută. Credincios vechiului său obicei, raționalismul se întoarce la „principii" și consideră că, odată ce unei abstracțiuni i se dă un nume, posedăm prin aceasta o soluție.

Extraordinara pregnanță a consecințelor pentru viață ale acestei diferențe radicale de viziune va deveni evidentă doar în conferințele mele viitoare. Doresc să închei această conferință arătând că, în ciuda caracterului său sublim, raționalismul nu este scutit de imperfecțiuni.

Când cerem raționaliștilor ca în loc să acuze pragmatismul de desacralizarea conceptului de adevăr, să-l definească ei înșiși și să spună ce anume înțeleg prin acest concept, singurele răspunsuri pozitive la care pot să mă gândesc sunt acestea două:

1. „Adevărul este sistemul propozițiilor care au pretenția necondiționată de a fi recunoscute ca valide."[1]

2. „Adevărul este un nume pentru toate acele judecăți ce suntem obligați să le facem dintr-un fel de datorie imperativă."[2]

Primul lucru care frapează în astfel de definiții este trivialitatea lor de nedescris. Ele sunt absolut adevărate, fără îndoială, însă absolut nesemnificative până când nu sunt tratate pragmatic. Ce înseamnă aici „pretenție" și ce înseamnă „obligație"? Ca nume rezumative pentru rațiunile concrete pentru care a gândi adevărat este în mod covârșitor profitabil și bine pentru oameni, se poate vorbi cu temei despre pretenția realității de a fi de acord cu ea și despre obligația noastră de a fi de acord. Noi resimțim atât pretențiile cât și obligațiile și le resimțim tocmai din aceste motive.

Însă raționaliștii care vorbesc despre pretenție și obligație spun în mod clar că acestea nu au nimic de-a face cu interesele noastre practice sau cu temeiurile noastre personale. Rațiunile noastre pentru a fi de acord sunt fapte psihologice, spun ei, ce țin de fiecare gânditor în parte și de evenimentele vieții sale. Ele nu sunt decât dovada acestuia, nu sunt parte a vieții adevărului însuși. Această viață se perfectează într-o dimensiune pur logică sau epistemologică, deosebită de una psihologică, iar pretențiile ei anticipează și depășesc orice justificare personală. Deși nici omul și nici Dumnezeu nu *stabilesc* adevărul, cuvântul ar trebui să fie definit, cu toate acestea, ca ceva ce *ar trebui* să fie stabilit și recunoscut.

Nu a existat niciodată un exemplu mai potrivit pentru o idee extrasă din lucrurile concrete ale experienței și apoi folosită pentru a se opune și a-și nega sursa.

Filosofia și viața obișnuită abundă în situații similare. „Eroarea sentimentaliștilor" constă în aceea că ei sunt mișcați de dreptate, de generozitate, de frumusețe etc. în abstract și nu recunosc niciodată aceste calități când le întâlnesc pe stradă, pentru că împrejurările le fac triviale. Astfel, am citit în biografia unui eminent gânditor raționalist: „Era ciudat că, având o astfel de admirație pentru frumusețe în abstract, fratele meu nu manifesta entuziasm pentru arhitectura și pictura frumoasă sau pentru flori." Iar în una din ultimele lucrări pe care le-am citit găsesc pasaje precum următorul: „Dreptatea este ideală, doar ideală. Rațiunea își imaginează că ea ar trebui să existe, însă experiența arată că ea nu poate exista... Adevărul, care ar trebui să existe, nu poate să existe... Rațiunea este deformată de experiență. De îndată ce rațiunea intră în experiență, ea devine contrară rațiunii."

Eroarea raționaliștilor aici este similară celei a sentimentaliștilor. Atât sentimentaliștii cât și raționaliștii extrag o calitate din noroiul vieții cotidiene și o găsesc atât de pură după ce a fost desprinsă, încât o pun în contrast cu fiecare caz particular al său din viața cotidiană, ca fiind o natură superioară, opusă. În tot acest timp ea este natura *lor*. Ea este natura adevărurilor ce urmează a fi validate, verificate. Ideile noastre sunt răsplătite prin aceea că sunt validate. Obligația noastră de a căuta adevărul este parte din obligația noastră generală de a face ceea ce merită să fie făcut. Răsplata pe care o aduc ideile adevărate constituie singurul *temei* al datoriei noastre de a le urma. Temeiuri identice există în cazul bogăției și al sănătății.

Adevărul nu ridică o altă pretenție și nu impune o altă trebuință decât sănătatea și bogăția. Toate aceste pretenții sunt condiționate; foloasele concrete pe care le avem sunt ceea ce înțelegem prin invocarea îndeplinirii datoriei. În cazul adevărului, convingerile neadevărate acționează cu timpul la fel de pernicios pe cât acționează benefic convingerile adevărate. Abstract vorbind, calitatea de a fi „adevărat" se poate spune că devine astfel absolut valoroasă, iar calitatea de a fi „neadevărat" absolut condamnabilă. Una poate fi numită bună, cealaltă rea, în mod necondiționat. Este necesar să gândim adevărul și să evităm falsul, la modul imperativ.

Dacă însă luăm toată această abstracțiune literal și o opunem solului ei matern din experiență, atunci iată în ce poziție absurdă ne punem.

Nu putem prin urmare avansa în gândirea noastră reală. Când să recunosc acest adevăr și când pe acela? Va fi recunoașterea cu voce tare, ori va fi tăcută? Dacă va fi uneori cu voce tare și uneori tăcută, care din ele *acum*? Când poate fi conservat un adevăr în enciclopedie? Și când va ieși la bătaie? Trebuie să repet mereu adevărul „doi ori doi fac patru" din cauza eternei sale pretenții de recunoaștere, ori este el uneori irelevant? Gândurile trebuie să-mi stăruie zi și noapte asupra păcatelor și cusururilor mele personale pentru că într-adevăr le am, ori pot să le las la o parte și să le ignor pentru a fi o unitate socială decentă și nu o masă de melancolie și scuze morbide?

Este destul de evident că obligația noastră de a recunoaște adevărul, departe de a fi necondiționată, este extrem de condiționată.

Adevărul, cu A mare şi la singular, pretinde, desigur, să fie recunoscut în mod abstract; însă adevărurile concrete la plural trebuie recunoscute doar atunci când recunoaşterea lor este oportună. Un adevăr trebuie întotdeauna preferat unui neadevăr atunci când ambele se referă la aceeaşi situaţie; când nu există legătură cu situaţia, adevărul este la fel de puţin o datorie ca şi neadevărul. Dacă mă întrebaţi cât e ceasul iar eu vă răspund că locuiesc pe Strada Irving nr. 95, răspunsul meu poate fi chiar adevărat, însă dumneavoastră nu înţelegeţi de ce consider de datoria mea să vi-l dau. O adresă falsă ar fi la fel de nimerită aici.

Cu recunoaşterea că există condiţii care limitează aplicarea imperativului abstract, abordarea pragmatică a adevărului ne apare în întreaga ei semnificaţie. Datoria noastră de a fi de acord cu realitatea îşi are temeiul, după cum se vede, într-un adevărat hăţiş de expediente concrete.

Când Berkeley a explicat ceea ce oamenii înţelegeau prin materie, oamenii au crezut că el a negat existenţa materiei. Când Domnii Schiller şi Dewey explică acum ceea ce oamenii înţeleg prin adevăr ei sunt acuzaţi că neagă existenţa *acestuia*. Aceşti pragmatişti distrug toate standardele obiective, spun criticii, şi pun nebunia şi înţelepciunea pe acelaşi plan. O formulă favorită pentru a descrie doctrinele D-lui Schiller şi doctrinele mele este că noi suntem persoane care gândim că, spunând ceva ce pare să fie plăcut de spus şi numind acest lucru adevăr, îndeplinim cerinţele pragmatice.

Las în seama dumneavoastră să judecaţi dacă aceasta nu este cumva o defăimare necuviincioasă. Îngrădit, mai mult decât oricine altcineva, între mulţimea adevărurilor preluate din trecut şi coerciţiile lumii simţurilor din jurul lui, pragmatistul simte mai mult ca oricine imensa presiune a controlului obiectiv sub care minţile noastre îşi îndeplinesc operaţiile. S-a vorbit mult în ultima vreme de întrebuinţarea imaginaţiei în ştiinţă. Este timpul să folosim puţină imaginaţie şi în filosofie. Reaua-voinţă a unora din criticii noştri de a nu vedea decât cele mai absurde şi mai stupide înţelesuri posibile din susţinerile noastre le discreditează imaginaţia. Schiller spune că adevărul este ceea ce „funcţionează". În consecinţă, el este tratat ca unul care limitează verificarea la cele mai joase utilităţi materiale. Dewey spune că adevărul este ceea ce dă „satisfacţie". El este tratat ca

unul care numeşte adevărat tot ceea ce, dacă ar fi adevărat, ar fi şi plăcut.

Criticii noştri au nevoie, cu siguranţă, de mai multă imaginaţie asupra realităţilor. Am încercat în mod sincer să-mi lărgesc propria imaginaţie şi să desprind înţelesul cel mai bun posibil din concepţia raţionalistă, însă trebuie să mărturisesc că ea încă mă derutează total. Conceptul unei realităţi ce ne invită să fim „de acord" cu ea, şi aceasta fără motiv, numai pentru că pretenţia sa este „necondiţionată" sau „transcendentă", este un concept la care nu văd nici cap nici coadă. Încerc să mă imaginez ca singura realitate în lume şi să-mi imaginez apoi ce aş mai „pretinde" dacă mi s-ar îngădui. Când se sugerează posibilitatea pretenţiei mele ca un intelect să ia fiinţă în vid şi să mă copieze, pot într-adevăr să-mi imaginez ceea ce ar putea însemna copierea, însă nu pot invoca nici un motiv. Ce câştig aş avea să fiu copiat sau ce câştig ar avea respectivul intelect să mă copieze pe mine, dacă consecinţele practice sunt în mod expres şi în principiu excluse ca motive pentru respectiva pretenţie (aşa cum sunt excluse de autorităţile noastre raţionaliste) pe care nu pot să o măsor. Iar când ajungem dincolo de copiere şi recurgem la forme nenumite de a fi de acord care sunt în mod expres negate ca şi copieri sau dirijări sau ajustări, sau orice alte procese pragmatic definibile, acel *ce* al „acordului" pretins devine la fel de neinteligibil ca şi de ce-ul său. Nu i se poate imagina nici conţinutul şi nici motivul. El este o abstracţiune absolut lipsită de sens.[3]

Cu siguranţă, în acest domeniu al adevărului, pragmatiştii şi nu raţionaliştii sunt apărătorii veritabili ai raţionalităţii universului.

NOTE

1. A.E. Taylor, „Philosophical Review", vol. XIV, p. 288.

2. H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, cap. „Die Urtheils-nothwendigkeit".

3. Ţin minte că profesorul Rickert, cu mult timp în urmă, a renunţat la noţiunea de adevăr fondat pe acordul cu realitatea. Realitatea, după el, este tot ceea ce este de acord cu adevărul, iar adevărul nu este fondat decât pe datoria

noastră originară. Acest fantastic avânt, împreună cu confesiunea candidă a eşecului, făcută de dl. Joachim în cartea sa *The Nature of Truth*, mi se par a marca falimentul raționalismului când se ocupă cu astfel de subiecte. În mod firesc nu pot să intru în astfel de detalii într-o conferință publică.

(Ultima dintr-o serie de şase conferințe despre pragmatism susținute în noiembrie-decembrie 1906 la Lowell Institute, Boston. Retipărită în *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, vol. VI, no. 6, 1907, pp. 141-155.)

Traducerea: Delia Marga

VOINȚA DE A CREDE*

În lucrarea „Viața lui Fitz-James", recent publicată de fratele lui, Leslie Stephen, există o descriere a unei școli pe care Fitz-James o frecventa când era copil. Profesorul, un oarecare domn Guest, obișnuia să converseze cu elevii lui cam în această manieră: „Gurney, care este diferența între justificare și sanctificare? Stephen, dovedește atotputernicia lui Dumnezeu!" și așa mai departe. Aflați în centrul libercugetării și indiferenței noastre harvardiene, suntem înclinați să ne închipuim că aici, în bunul și bătrânul dumneavoastră Colegiu ortodox, conversația continuă să se desfășoare, într-un fel, după acest tipic; și ca să vă arăt că noi, la Harvard, nu ne-am pierdut întreg interesul pentru aceste subiecte vitale, am adus în această seară spre a vă citi ceva ce seamănă cu o justificare prin credință – adică un eseu întru justificarea credinței, vreau să spun, o apărare a dreptului nostru de a adopta o atitudine credincioasă în chestiunile religioase, în ciuda faptului că intelectul nostru logic s-ar putea să nu fi fost constrâns în acest sens. De aceea, titlul lucrării mele este „Voința de a crede".

De mult timp apăr în fața studenților mei legitimitatea credinței voluntar adoptate; dar, de îndată ce au fost bine impregnați cu spiritul logic, aceștia de regulă refuză să admită pretenția mea de a fi legitim din punct de vedere filosofic, cu toate că, personal, ei înșiși fuseseră tot timpul plini până la refuz de o credință sau alta. Totuși, sunt în același timp profund convins că propria mea poziție este corectă, încât invitația dumneavoastră îmi pare un bun prilej de a-mi face mai clare afirmațiile. Poate că mințile dumneavoastră vor fi mai deschise decât ale acelora cu care am avut de-a face până acum. Voi fi cât se poate de puțin tehnic, deși trebuie să încep prin a stabili câteva distincții tehnice care, în cele din urmă, ne vor ajuta.

* Traducerea s-a făcut după William James, „The Will to Believe", în *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Dover Publications, Inc., New York, 1956, pp. 1-31.

I

Să numim *ipoteză* orice este propus credinței noastre; și așa cum electricienii vorbesc de circuite vii (*live*) și moarte (*dead*), să vorbim și noi despre o ipoteză oarecare ca putând să fie vie sau moartă. O ipoteză vie este aceea care îl atrage ca o posibilitate reală pe cel căruia i se propune. Dacă vă cer să credeți în Mahdi, ideea nu realizează nici o legătură electrică cu natura dumneavoastră, – ea refuză să scânteieze, neavând câtuși de puțină credibilitate. Ca ipoteză, ea este complet moartă. Cu toate acestea, pentru un arab (chiar dacă acesta nu e unul dintre adepții lui Mahdi), o astfel de ipoteză există între posibilitățile minții lui: este vie. Aceasta demonstrează că proprietatea unei ipoteze de a fi moartă sau vie nu este intrinsecă, ci este în relație cu gânditorul individual. Ea se măsoară în funcție de voința acestuia de a acționa. Proprietatea unei ipoteze de a fi vie în cel mai înalt grad înseamnă voința de a acționa irevocabil. Practic, aceasta înseamnă credință; însă o anumită tendință de a crede e prezentă oriunde există cât de cât voința de a acționa.

În continuare, să numim *opțiune* decizia luată între două ipoteze. Opțiunile pot fi de câteva feluri. Ele pot fi: 1) *vii* sau *moarte*; 2) *inevitabile* sau *evitabile*; 3) *cruciale* sau *triviale*; și, pentru scopurile noastre, putem considera o opțiune ca fiind *veritabilă* atunci când este inevitabilă, vie și crucială ca tip.

1. O opțiune vie este una în care amândouă ipotezele sunt vii. Dacă îți spun: „Fii teosof, sau fii mahomedan", aceasta este probabil o opțiune moartă deoarece, pentru tine, nici una dintre ipoteze nu pare a fi vie. Dar dacă spun: „Fii agnostic, ori fii creștin", este altceva: educat cum ești, fiecare ipoteză face apel într-o oarecare măsură, oricât de mică, la credința ta.

2. Mai apoi, dacă îți spun: „Alege între a ieși afară cu umbrela sau fără", nu îți ofer o opțiune veritabilă deoarece ea nu este impusă. Poți să o eviți cu ușurință neieșind deloc. În mod similar, dacă spun, „Iubește-mă sau urăște-mă", „Numește teoria mea adevărată sau falsă", opțiunea ta este evitabilă. Poți să rămâi indiferent față de mine, fără a mă iubi sau urî, și poți să refuzi să îmi oferi vreo judecată cu

privire la teoria mea. Dar dacă spun, „Acceptă acest adevăr sau descurcă-te fără el", îți impun o opțiune forțată, deoarece nu există nici un teren stabil în afara alternativei. Orice dilemă bazată pe o distincție complet logică, fără nici o posibilitate de a nu alege, este o opțiune de acest tip impus.

3. În fine, dacă aș fi Dr. Nansen și ți-aș propune să mă însoțești în expediția mea la Polul Nord, opțiunea ta ar fi crucială; fiindcă aceasta ar fi, probabil, unica ta șansă de acest gen iar opțiunea ta fie te-ar exclude cu totul de la acest tip de imortalitate conferită de Polul Nord fie, cel puțin, îți va oferi șansa ei. Acela care refuză să îmbrățișeze o șansă unică pierde premiul tot atât de sigur cum l-ar pierde dacă ar încerca și ar da greș. *Per contra*, opțiunea este trivială atunci când șansa nu este unică, când miza este neînsemnată, sau când decizia este reversibilă în cazul în care, mai târziu, se dovedește neînțeleaptă. Astfel de opțiuni triviale abundă în viața științifică. Chimistul găsește o ipoteză ca fiind suficient de vie încât să petreacă un an verificând-o: el crede în ea în măsura respectivă. Dar dacă experimentele lui se dovedesc neconcludente într-un fel sau altul, el este chit din punct de vedere al timpului pierdut, deoarece nici o pagubă vitală nu s-a produs.

Va fi în folosul facilitării discuției noastre dacă vom păstra bine în minte aceste distincții.

II

Următoarea chestiune de luat în considerare este adevărata psihologie a opiniei omenești. Atunci când examinăm anumite fapte, pare ca și cum natura noastră pasională și volițională ar sta la rădăcina tuturor convingerilor noastre. Când examinăm altele, este ca și cum acestea nu ar mai putea face nimic, odată ce intelectul și-a spus cuvântul. Să ne ocupăm mai întâi de aceste din urmă fapte.

Nu pare absurd, judecând după aparențe, să vorbim despre opiniile noastre ca fiind modificabile după dorință? Poate voința noastră să ne ajute sau să ne stânjenească intelectul în percepțiile sale asupra adevărului? Putem noi, doar dorind asta, crede că existența lui

Abraham Lincoln este un mit şi că portretele acestuia în „McClure's Magazine" reprezintă, toate, pe altcineva? Putem noi, printr-un efort al voinţei noastre, ori prin puterea dorinţei ca acest lucru să fie adevărat, să credem că suntem sănătoşi, când de fapt suntem căzuţi la pat şi urlăm de durere din cauza reumatismului, sau că suma celor două bancnote de un dolar din buzunarul nostru trebuie că e o sută de dolari? Putem să afirmăm oricare dintre aceste lucruri, dar suntem absolut neputincioşi când e vorba să le credem; şi întocmai din aceste lucruri este alcătuit întreg materialul adevărurilor în care credem – adevăruri pur şi simplu, imediate ori îndepărtate, cum spunea Hume, şi relaţii între idei care sunt pentru noi fie prezente fie nu, dacă le percepem în acest fel şi care, dacă nu există, nici nu pot fi făcute să existe prin vreo acţiune a noastră.

În „Cugetări", Pascal are un pasaj celebru, cunoscut în literatură drept pariul lui Pascal. În acesta, el încearcă să ne impună să acceptăm creştinismul prin raţionament, ca şi cum preocuparea noastră pentru adevăr ar semăna cu cea pentru mizele dintr-un joc al şansei. Traduse liber, cuvintele lui sunt acestea: trebuie fie să crezi fie să nu crezi că Dumnezeu există – ce vei alege? Raţiunea ta umană nu poate să se pronunţe. Între tine şi natura lucrurilor se desfăşoară un joc asemeni datului cu banul din care, în ziua judecăţii, va ieşi fie cap fie pajură. Cântăreşte ce ai câştiga şi ce ai pierde dacă ai miza totul pe cap, adică pe existenţa lui Dumnezeu: câştigând, vei obţine eterna beatitudine; pierzând, nu vei pierde absolut nimic. Chiar dacă ar exista în acest rămăşag o infinitate de alte şanse, dar numai una în favoarea existenţei lui Dumnezeu, tu totuşi eşti dator să mizezi pe Dumnezeu; deoarece, cu toate că rişti, cu siguranţă, o pierdere finită prin această procedură, orice pierdere finită este rezonabilă, chiar şi una sigură este rezonabilă, dacă există fie şi numai posibilitatea unui câştig infinit. Du-te, deci, ia apa sfinţită şi te împărtăşeşte; credinţa va veni şi îţi va spulbera scrupulele, – *Cela vous fera croire et vous abêtira.* De ce n-ai face-o? La urma-urmelor, ce ai de pierdut?

Simţiţi probabil că, atunci când credinţa religioasă se exprimă pe sine în acest fel, în limbajul mesei de joc, ea este obligată să-şi joace ultima carte. În mod sigur, credinţa personală proprie a lui Pascal în euharistie şi în apa sfinţită are cu totul alte origini; iar această celebră

pagină a sa este pentru alții doar un argument, o ultimă armă împotriva durității inimii necredincioase. Simțim că o asemenea credință în euharistie și apa sfințită adoptată voit pe baza unui astfel de calcul mecanic duce lipsă de duhul lăuntric al realității credinței; iar dacă am fi noi înșine în locul Divinității, ne-ar face probabil mare plăcere să îi privăm pe credincioșii făcuți după acest tipar de răsplata lor infinită. Este evident că numai pe fondul unei tendințe pre-existente de a crede în euharistie și apa sfințită, opțiunea oferită de către Pascal voinței nu este o opțiune vie. Cu siguranță nici un turc nu a recurs vreodată, de dragul ei, la împărtășanie și apă sfințită; și chiar pentru noi, protestanții, aceste căi de salvare par niște imposibilități atât de predictibile încât logica lui Pascal, invocată special pentru ele, ne lasă indiferenți. Tot așa ar putea să ne scrie Mahdi, spunând, „Eu sunt Cel Așteptat pe care Dumnezeu l-a creat în bunătatea Lui. Veți fi infinit de fericiți dacă vă spovediți mie; altfel, vi se va lua dreptul la lumina soarelui. Cântăriți, deci, câștigul vostru infinit dacă se va dovedi că sunt adevărat, față de infinitul vostru sacrificiu dacă se va dovedi că nu sunt!" Logica lui este cea a lui Pascal; dar o va folosi în van asupra noastră, deoarece ipoteza pe care ne-o oferă este moartă. În noi nu există nici o tendință de a acționa ca urmare a ei.

Dintr-un punct de vedere, discuția legată de a crede prin voință pare, în acest caz, pur și simplu ridicolă. Dintr-un alt punct de vedere, este mai mult decât ridicolă, este josnică. Atunci când ne uitam la edificiul magnific al științelor fizice și vedem cum a fost construit, câte mii de vieți morale omenești dezinteresate zac înmormântate în chiar temeliile lui, câtă răbdare și amânare, câtă înăbușire a preferințelor, câtă capitulare în fața legilor înghețate ale faptului exterior se află forjate în chiar piatra și mortarul acestuia, cât de absolut impersonal se ridică în vasta lui augustitate, – cât de stupid și nevrednic ni se pare atunci fiecare mic sentimental care vine pufnind vălătuci voluntari de fum, pretinzând că decide lucruri ca urmare a visului său personal! Putem, oare, să ne mai mirăm că celor crescuți la școala aspră și virilă a științei le este greață de un asemenea subiectivism? Întregul sistem de loialități ce se dezvoltă în școlile de știință nu mai funcționează în condițiile tolerării acestuia; astfel că e natural ca cei ce s-au îmbolnăvit de febra științei să treacă la extrema opusă și să scrie,

uneori, ca şi cum intelectul sincer incoruptibil ar trebui, într-adevăr, să prefere amărăciunea şi inacceptabilitatea şi nu afecţiunea din cupa sa.

Îmi întăreşte sufletul să ştiu
Că, deşi eu pier, Adevărul rămâne Adevăr –

cântă Clough, în timp ce Huxley exclamă: „Singura mea consolare este gândul că, oricât de josnică ar deveni posteritatea noastră, atâta timp cât cei ce vin după noi respectă regula simplă de a nu se preface a crede ceea ce nu au nici un motiv să creadă, fiindcă ar putea fi în avantajul lor să se prefacă (expresia «a se preface» este aici, cu siguranţă, redundantă), ei nu vor fi atins cea mai mare profunzime a imoralităţii.". Iar Clifford, acest încântător *enfant terrible*, scrie: „Credinţa este pângărită atunci când ea este lăsată pradă afirmaţiilor nedovedite şi neverificate de dragul mângâierii şi plăcerii personale a credinciosului... Cel ce merită lauda semenilor săi în această situaţie va păzi puritatea credinţei sale cu adevăratul fanatism al grijii geloase, ca nu cumva aceasta să se oprească asupra vreunui obiect nedemn şi să se aleagă cu o pată ce nu va mai putea fi ştearsă vreodată... Dacă [o] credinţă a fost acceptată pe baza unor dovezi insuficiente [chiar dacă credinţa ar fi adevărată, cum explica Clifford pe aceeaşi pagină] plăcerea este una furată... Ea este cu păcat fiindcă este furată sfidând datoria noastră faţă de omenire. Aceasta este datoria de a ne păzi de astfel de credinţe ca de o molimă care în scurt timp ar putea pune stăpânire pe propriul nostru trup ca apoi să se întindă în tot restul oraşului... Este greşit întotdeauna, oriunde şi din partea oricui, să se creadă ceva pe baza unor dovezi insuficiente."

III

Toate acestea ne apar ca fiind viabile, chiar atunci când sunt exprimate, aşa cum o face Clifford, oarecum cu prea mult patos robust în voce. Libera voinţă şi simpla dorinţă par a fi, în cazul credinţelor noastre, doar a cincea roată la căruţă. Şi totuşi dacă, în consecinţă, cineva ar presupune că intuiţia intelectuală este ceea ce rămâne după

ce dorința, voința și preferința sentimentală au dispărut, ori că rațiunea pură este cea care mai apoi ne reconciliază opiniile, acela va fi aruncat de-a dreptul în vâltoarea faptelor.

Doar ipotezele noastre deja moarte nu mai pot fi aduse la viață de către natura noastră volitivă. Însă, ceea ce face ca ele să fie moarte pentru noi este în mare parte o acțiune anterioară, de tip antagonist, a naturii noastre volitive. Când spun „natură volitivă", nu înțeleg prin asta doar opțiuni deliberate de genul celor care ar fi putut determina obișnuințe de credință de care nu mai putem scăpa acum, – înțeleg toți acei factori ai credinței, cum sunt frica și speranța, prejudecata și pasiunea, imitația și partizanatul, presiunea castei și a grupului. De fapt, pur și simplu ne trezim în situația de a crede, aproape neștiind cum și de ce. Domnul Balfour dă numele de „autoritate" tuturor acelor influențe născute din climatul intelectual care fac ipotezele posibile sau imposibile pentru noi, vii sau moarte. Aici, în această încăpere, credem cu toții în molecule și în conservarea energiei, în democrație și progresul necesar, în creștinismul protestant și în datoria de a lupta pentru „doctrina nemuritorului Monroe", totul fără vreun motiv demn de acest nume. Nu ne ocupăm de aceste chestiuni cu mai multă limpezime interioară, ci probabil cu mult mai puțină decât ar putea poseda un neîncrezător în ele. Neconvenționalitatea lui ar putea avea anumite fundamentări pe care el le-ar putea prezenta în sprijinul concluziilor rezultate; dar, pentru noi, nu intuiția ci *prestigiul* opiniilor este ceea ce face să apară scânteia și să aprindă adormitele noastre rezerve de credință. Rațiunea noastră este satisfăcută în nouă sute nouăzeci și nouă de cazuri la fiecare mie de oameni dacă poate găsi câteva argumente suficiente pe care să le enumere în cazul în care credulitatea noastră este criticată de altcineva. Credința noastră este credință în credința altuia și acest lucru e valabil, aproape întotdeauna, în chestiunile majore. Credința noastră în adevărul însuși, de pildă, credința că există un adevăr și că mințile noastre și acest adevăr sunt două lucruri făcute unul pentru altul, – în ce altceva decât într-o afirmare pasionată a dorinței ne susține sistemul nostru social? Noi vrem să deținem un adevăr; noi vrem să credem că experimentele, studiile și discuțiile noastre trebuie să ne plaseze într-o poziție din ce în ce mai bună față de acesta; și, pe această linie, suntem de acord să ne recon-

ciliem viețile noastre gânditoare, însă, dacă un sceptic pyrrhonist ne întreabă *cum știm* toate acestea, va putea logica noastră să găsească un răspuns? Nu! Cu siguranță nu poate. Este doar o voință împotriva alteia, – noi, dorind să ne angajăm pe viață pe baza unei încrederi și a unei ipoteze pe care el, în ceea ce îl privește, nu dorește să o facă.[1]

De regulă, nu credem în lucrurile și teoriile cărora nu le găsim utilitatea. Emoțiile cosmice ale lui Clifford nu găsesc nici o utilitate sentimentelor creștine. Huxley îi atacă pe episcopi deoarece, în schema lui de viață, sacerdotalismul nu își găsește utilitatea. Newman, dimpotrivă, trece la Romantism și găsește o seamă întreagă de motive întemeiate să rămână acolo, deoarece sistemul preoțesc este pentru el o necesitate și o încântare organică. De ce oare atât de puțini „oameni de știință" își bat capul cu dovezi ale așa-numitei telepatii? Pentru că ei cred, așa cum îmi spunea odată un biolog de frunte, acum mort, că, și dacă un asemenea lucru ar fi adevărat, oamenii de știință ar fi datori să-și unească eforturile și să-l mențină cenzurat și ascuns. Ar destrăma uniformitatea naturii și tot felul de alte lucruri fără de care oamenii de știință nu-și pot desfășura cercetările. Dar dacă acestui om i s-ar fi arătat un lucru pe care el, ca om de știință, l-ar putea face cu telepatia, nu numai că ar fi examinat dovezile, ci chiar le-ar fi găsit suficient de întemeiate. Tocmai această lege pe care ne-o impun logicienii – dacă pot să-i numesc logicieni pe aceia care, în acest punct, ar exclude natura noastră voliționlă – nu se bazează pe altceva decât pe dorința lor naturală de a exclude toate elementele cărora ei, în calitatea lor profesională de logicieni, nu le găsesc nici o utilitate.

Evident că, în acest caz, natura noastră non-intelectuală ne influențează convingerile. Există tendințe și opțiuni pasionale care premerg credința și altele care îi urmează acesteia; și doar acestea din urmă își fac apariția după spartul târgului; însă ele apar la timp atunci când activitatea pasională anterioară a avut loc deja în direcția lor. Argumentul lui Pascal, în loc să fie lipsit de forță, pare a fi astfel unul extrem de puternic și este ultimul retuș necesar pentru a întregi credința noastră în euharistie și apa sfințită. Starea lucrurilor este, evident, departe de a fi simplă; iar pura intuiție și logica nu sunt, orice ar putea ele realiza la modul ideal, singurele lucruri care, într-adevăr, determină credințele noastre.

IV

Următoarea noastră îndatorire, după ce am admis această stare de lucruri confuză, este să ne întrebăm dacă ea este pur şi simplu culpabilă şi patologică, sau dacă, dimpotrivă, trebuie să o tratăm ca pe un element normal în decizia noastră. Teza pe care o susţin este, pe scurt, următoarea: *Natura noastră pasională nu numai că ar putea ci chiar ar trebui să decidă în privinţa unei opţiuni între propoziţii, ori de câte ori aceasta este o opţiune autentică care, prin natura ei, nu poate fi făcută pe considerente intelectuale; căci a spune, în asemenea împrejurări, „Nu hotărî, ci lasă chestiunea deschisă" este în sine o decizie pasională – asemenea deciziei de a spune da sau nu – şi este luată în considerare cu acelaşi risc de a pierde adevărul.* Teza astfel exprimată în mod abstract va deveni, cred, curând foarte clară. Dar mai întâi trebuie să mă las în voia altor câtorva consideraţii preliminare.

V

Se va observa că, având în vedere scopurile acestei discuţii, ne aflăm pe teren „dogmatic", – adică un teren care lasă cu totul lipsit de justificare scepticismul filosofic sistematic. Postulatul potrivit căruia adevărul există şi că destinul minţii umane este să ajungă la el, acest postulat, prin urmare, noi ne hotărâm, în mod deliberat, să-l pronunţăm deşi scepticul n-o face. Din acest motiv, în acest punct, ne delimităm în mod absolut de sceptici, însă credinţa că adevărul există şi că mintea noastră îl poate găsi se poate manifesta în două moduri. Putem vorbi de modul *empiric* şi de modul *absolutist* de a crede în adevăr. Absolutiştii în această chestiune afirmă că noi nu numai că putem ajunge să cunoaştem adevărul, dar că putem chiar şti *când* am ajuns să îl cunoaştem; empiricii cred că, deşi putem ajunge la el, nu putem şti întotdeauna cu siguranţă când. Una este *a şti* pur şi simplu şi alta este a şti cu siguranţă *faptul că* ştim. Am putea să considerăm prima variantă ca posibilă fără cea de-a doua; astfel că empiricii şi absolutiştii, deşi nici unii dintre ei nu sunt sceptici în sensul filosofic

obişnuit al termenului, prezintă grade foarte diferite de dogmatism în viețile lor.

Dacă analizăm istoria opiniilor, vedem că tendința empirică a fost în mare măsură preponderentă în ştiință, în timp ce, în filosofie, influența hotărâtoare a avut-o tendința absolutistă. Într-adevăr, tipul caracteristic de fericire pe care filosofiile îl generează constă în principal în convingerea manifestată succesiv de fiecare şcoală sau sistem că prin intermediul lor, s-a putut atinge maxima certitudine. „Alte filosofii sunt colecții de opinii, în mare parte false; filosofia *mea* conferă definitiv o bază stabilă" – cine nu recunoaşte în aceasta nota predominantă a oricărui sistem ce îşi merită numele? Pentru a exista ca atare, un sistem trebuie să se prezinte ca un sistem *închis*, probabil reversibil în vreun detaliu sau altul, însă niciodată în trăsăturile sale esențiale!

Ortodoxia scolastică, spre care trebuie să ne îndreptăm atenția atunci când dorim să găsim explicații perfect clare, a elaborat cu eleganță această doctrină pe care o numeşte a „dovezii obiective". Dacă, de pildă, nu sunt în stare să mă îndoiesc de faptul că, în acest moment, exist în fața dumneavoastră, că doi este mai mic decât trei, sau că, dacă toți oamenii sunt muritori, atunci şi eu sunt muritor, este pentru că aceste lucruri îmi iluminează irezistibil intelectul. Temeiul ultim al acestei dovezi obiective conținute în asemenea propoziții este aşa-numitul *adaequatio intellectus nostri cum re*. Certitudinea pe care o generează implică o *aptitudinem ad extorquendum certum assensum* din partea adevărului vizat, iar din partea subiectului o *quietem in cognitione*, atunci când, odată ce obiectul este perceput mental, aceasta nu mai lasă nici o putință de îndoială; iar în întreaga tranzacție nu operează nimic altceva decât acea *entitas ipsa* a obiectului şi *entitas ipsa* a minții. Nouă, leneşi gânditori moderni, nu ne place să discutăm în latină – mai mult, ne displace întrutotul să discutăm în termeni dați; dar, în profunzime, propria noastră stare de spirit este în mare măsură astfel, ori de câte ori cedăm fără simț critic: tu crezi în dovezi obiective şi la fel cred şi eu. De unele lucruri simțim că suntem siguri: ştim şi ştim că ştim. Există ceva care produce un declic în interiorul nostru, un clopoțel care sună de ora douăsprezece atunci când acele ceasului nostru mental au măturat deja tot cadranul şi se întâlnesc la punctul meridian. Cei mai mari empirici dintre noi sunt empirici doar în

reflecție: lăsați în voia instinctelor, ei dogmatizează asemeni papilor infailibili. Atunci când oameni asemeni lui Clifford ne spun ce mare păcat este să fii creştin pe baza unor asemenea „dovezi insuficiente", insuficiența este de fapt ultimul lucru pe care ei îl au în vedere. Pentru ei, dovezile sunt absolut suficiente, atâta doar că indică spre direcția opusă. Ei cred în mod atât de absolut într-o ordine anti-creştină a universului încât nu mai este loc pentru vreo opțiune vie: creştinătatea este, de la bun început, o ipoteză moartă.

VI

Însă de vreme ce suntem cu toții, în mod instinctiv, atât de absolutişti, ce anume ar trebui să facem în calitatea noastră de studenți în filosofie în legătură cu acest fapt? Să îl susținem şi să îl girăm? Ori să îl tratăm ca pe o slăbiciune a firii noastre de care, dacă putem, ar trebui să ne eliberăm?

Cred sincer că cea de-a doua cale este singura pe care putem să o urmăm ca ființe gânditoare. Dovada obiectivă şi certitudinea sunt, fără îndoială, idealuri foarte frumoase cu care ne putem juca, dar oare unde pot fi ele găsite pe această planetă luminată de lună şi bântuită de vise? Eu însumi sunt, prin urmare, un empiric absolut în ceea ce priveşte propria mea teorie a cunoaşterii umane. Mai precis, trăiesc cu credința practică potrivit căreia trebuie să continuăm să trăim experiențe şi să medităm asupra experiențelor noastre pentru că doar astfel pot opiniile noastre să devină mai adevărate; însă, a considera vreuna dintre ele – nu-mi pasă absolut deloc care – ca şi cum ea nu ar putea fi niciodată reinterpretabilă sau corigibilă cred că este o atitudine enorm de greşită şi cred că întreaga istorie a filosofiei mă va susține. Există doar un singur adevăr cu desăvârşire sigur şi acela este adevărul pe care însuşi scepticismul pyrrhonist îl accepta – adevărul că fenomenul conştiinței există. Şi totuşi, acesta este punctul de pornire esențial al cunoaşterii, acceptarea pur şi simplu a ceva pe marginea căruia să filosofezi. Diversele filosofii nu sunt decât tot atâtea încercări de a exprima ce este, în fond, acel ceva. Iar dacă recurgem la cărțile din bibliotecile noastre, este de mirare câte divergențe descoperim! Unde anume este

de găsit un răspuns care să fie în mod cert adevărat? Dincolo de abstracte propoziții comparative (de genul doi şi cu doi fac patru), propoziții care, singure, nu ne spun nimic despre realitatea concretă, nu găsim nici o propoziție considerată vreodată de către cineva drept evident sigură care să nu fi fost catalogată drept falsă, ori, cel puțin, adevărul ei să nu fi fost sincer pus la îndoială de către altcineva. Transcenderea axiomelor geometriei, nu în joacă ci la modul serios, de către anumiți contemporani ai noştri (cum ar fi Zölner şi Charles H. Hinton) şi respingerea întregii logici aristotelice de către hegelieni sunt exemple evidente în această privință.

Niciodată nu s-a căzut de acord asupra vreunui test concret a ceea ce este într-adevăr adevărat. Unii văd criteriul ca fiind exterior momentului percepției, plasându-l fie în cadrul revelației, al acelui *consensus gentium*, al instinctelor inimii, sau în experiența sistematizată a rasei. Alții văd momentul percepției ca fiind propriul său test – ca de pildă Descartes, cu ideile sale clare şi distincte, garantate de veracitatea lui Dumnezeu; Reid, cu al său „simț comun"; şi Kant, cu ale sale forme de judecată sintetică *a priori*. Incapacitatea opusului de a fi conceput; capacitatea de a fi verificat prin simț; deținerea unei complete unități organice de auto-relație realizată atunci când un lucru este propriul său celălalt – toate acestea sunt standarde care, pe rând, au fost folosite. Mult-lăudata dovadă obiectivă nu este niciodată triumfătoare în acest caz; este o simplă aspirație sau *Grenzbegriff* ce marchează idealul infinit de îndepărtat al vieții noastre reflexive. A pretinde că anumite adevăruri o posedă este pur şi simplu a spune că, în momentul când le crezi adevărate şi *sunt* adevărate, atunci dovada lor este obiectivă, iar în caz contrar nu. Dar, practic, convingerea cuiva că dovada pe care se bazează este de tip obiectiv real nu este decât o altă opinie subiectivă ce se adaugă celorlalte. Căci ce suită contradictorie de opinii este atribuită dovezilor obiective şi pretinsei certitudini absolute! Lumea este cu totul şi cu totul rațională – existența ei este un fapt brut fundamental; există un Dumnezeu personal – un Dumnezeu personal este de neconceput; există o lume fizică extra-mentală direct cognoscibilă – intelectul poate să-şi cunoască doar propriile idei; există un imperativ moral – obligația este doar rezultanta dorințelor; există, în fiecare din noi, un principiu spiritual permanent – există

numai stări de spirit schimbătoare; există un lanț nesfârșit de cauze – există o cauză primă absolută; o necesitate eternă – o libertate; un scop – nici un scop; un Unu primordial – un Multiplu primordial; o continuitate universală – o discontinuitate esențială în lucruri; o infinitate, – absența infinității. Există asta – există cealaltă. Într-adevăr, nu este nimic care să nu fi fost considerat de către cineva ca absolut adevărat, în timp ce vecinul său îl consideră absolut fals; și nici măcar unul dintre absolutiști nu pare să se fi gândit vreodată că problema poate fi esențială și că intelectul, chiar având adevărul la îndemână în mod nemijlocit, s-ar putea să nu primească nici un semnal infailibil pentru a ști dacă acela este sau nu adevărul. Însă atunci când ne amintim că cea mai șocantă aplicare în viață a doctrinei certitudinii obiective a fost lucrarea conștiincioasă a Sfântului Oficiu al Inchiziției, ne simțim mai puțin tentați ca niciodată să ne aplecăm urechea cu respect la această doctrină.

Dar vă rog să observați acum că, în momentul în care, ca empirici, renunțăm la doctrina certitudinii obiective, nu renunțăm prin aceasta și la căutarea sau speranța adevărului însuși. Încă ne mai agățăm de existența acestuia și încă mai credem că putem câștiga o poziție din ce în ce mai bună față de el continuând sistematic să adunăm experiențe și să gândim. Marea deosebire față de gânditorul scolastic rezidă în felul în care privim lucrurile. Forța sistemului lui stă în principiile, în originea, în acel *terminus a quo* al gândirii sale; pentru noi, forța este în produsul final, în rezultatul lui, în acel *terminus ad quem*. Trebuie să hotărâm nu de unde provine acesta, ci la ce duce el. Pentru un empiric nu contează de unde provine ipoteza; e posibil să o fi obținut cu mijloace cinstite sau necinstite; poate pasiunea i-a șoptit-o, ori i-a sugerat-o accidentul; dar dacă întregul sens al judecății continuă să o confirme, asta este ceea ce înțelege el prin a fi o ipoteză adevărată.

VII

Încă o considerație, mică dar importantă, și preliminariile noastre sunt încheiate. Există două modalități de a percepe datoria noastră în chestiunea opiniei – modalități total diferite și totuși modalități de a

căror diferență teoria cunoașterii pare să se fi preocupat foarte puțin până acum. *Trebuie să cunoaștem adevărul;* și *trebuie să evităm eroarea;* acestea sunt marile și cele dintâi porunci pe care trebuie să le urmăm ca viitori cunoscători; însă ele nu sunt două modalități de a pronunța aceeași poruncă, ele sunt două legi separabile. Deși se poate întâmpla într-adevăr ca, atunci când credem în adevărul *A,* să putem evita, ca o consecință accidentală, să credem în falsul *B,* cu toate acestea, extrem de rar se întâmplă ca prin simpla necredință în *B* să credem în mod necesar în *A*. Evitând *B*, riscăm să credem alte falsuri, *C* sau *D*, tot atât de grave ca și *B*, ori putem scăpa de *B* necrezând în nimic, nici măcar în *A*.

Crede în adevăr! Evită eroarea! Acestea sunt, după cum vedem, două legi material diferite; alegând între ele, putem sfârși prin a da o altă culoare întregii noastre vieți intelectuale. Putem considera căutarea adevărului ca fiind de maximă importanță iar evitarea erorii ca fiind secundară; sau putem, pe de altă parte, să tratăm evitarea erorii ca fiind mai imperativă lăsând adevărul să își încerce șansa. În pasajul instructiv pe care l-am citat, Clifford ne sfătuiește să urmăm a doua cale. Nu crede nimic, ne spune el, menține-ți mintea de-a pururi în suspensie, mai degrabă decât să te expui îngrozitorului risc de a crede în minciuni, bazându-te pe niște dovezi insuficiente. Pe de altă parte, ai putea să crezi că riscul de a te înșela este o chestiune destul de neînsemnată în comparație cu binecuvântările adevăratei cunoașteri și astfel să fii gata să fii păcălit de multe ori în cercetarea ta în loc să amâni la nesfârșit șansa de a ghici corect. Mie însumi îmi este imposibil să fiu de acord cu Clifford. Trebuie să ne amintim că aceste sentimente ale datoriei noastre fie față de adevăr fie față de eroare sunt, în orice caz, doar expresii ale vieții noastre pasionale. Considerată din punct de vedere biologic, mintea noastră este la fel de dispusă să macine atât falsitate cât și adevăr, iar cel ce spune „Mai bine de-a pururi fără credință decât să cred o minciună!" își arată, pur și simplu, oroarea personală preponderentă: aceea de a fi păcălit. El poate să fie critic față de multe dintre dorințele și temerile sale, însă se supune servil acestei temeri anume. Nu își poate imagina pe cineva care să pună la îndoială forța ei imperativă. În ceea ce mă privește, am și eu oroare de a fi păcălit; însă sunt în stare să cred că unui om al

acestei lumi i se pot întâmpla lucruri mai grave decât să fie păcălit: astfel că exhortația lui Clifford sună cu totul și cu totul fantezist în urechile mele. Este asemeni unui general care le spune soldaților săi că este mai bine să te ții departe de bătălie decât să riști să fii rănit chiar și o singură dată. Nu așa se câștigă victoriile asupra dușmanilor și nici cele asupra naturii. Cu siguranță, erorile noastre nu sunt chestiuni îngrozitor de solemne. Într-o lume în care este atât de sigur că ne vom expune la ele, în ciuda tuturor precauțiunilor noastre, o anume exuberanță pare a fi mai sănătoasă decât aceste emoții excesive în ceea ce le privește. În orice caz, pare a fi cel mai potrivit lucru pentru filosoful empiric.

VIII

Și acum, după toată această introducere, să trecem direct la întrebarea noastră. Am afirmat, și acum repet, că nu numai că ne dăm seama că natura noastră pasională ne influențează, în fapt, opiniile, dar că există, între aceste opinii, unele opțiuni în care această influență trebuie să fie privită ca o determinantă atât inevitabilă cât și logică a alegerii noastre.

Mă tem că aici unii dintre ascultătorii mei vor începe să adulmece un pericol și nu mă vor mai asculta cu plăcere. Cu siguranță, două prime etape ale pasiunii trebuie să le acceptați ca necesare – trebuie să gândim în așa fel încât să evităm să fim păcăliți și trebuie să gândim în așa fel încât să obținem adevărul; însă probabil veți considera că cea mai sigură cale către aceste împliniri ideale este ca, de acum înainte, să nu mai facem nici un pas sub imboldul pasiunii.

Bineînțeles, sunt de acord, atât cât îmi permit faptele. Oriunde opțiunea între a pierde adevărul și a-l obține nu este crucială, putem să renunțăm la șansa de *a câștiga adevărul* și să ne salvăm cu orice preț de la *a crede ceea ce este fals* prin a nu decide înainte de a avea dovada obiectivă. În chestiunile științifice, aproape întotdeauna avem de-a face cu o astfel de situație; și, chiar în problemele umane în general, nevoia de a acționa este, adeseori, atât de urgentă încât o credință falsă pe baza căreia să acționezi este mai bună decât nici una. Tribunalele

trebuie, desigur, să hotărască pe baza celor mai bune dovezi existente la momentul respectiv, deoarece datoria unui judecător este atât să facă legea, cât şi să o implementeze şi (aşa cum mi-a spus odată un judecător erudit) sunt puţine cazurile cărora merită să le dedici mult timp: lucrul cel mai minunat este să te hotărăşti asupra lor pe baza *oricărui* principiu acceptabil şi apoi să te dai la o parte. Însă, în relaţiile noastre cu natura obiectivă, noi suntem cei care înregistrează adevărul şi nu cei care îl fac; iar nişte decizii luate doar de dragul de a hotărî prompt şi a trece apoi la chestiunea următoare ar fi cu totul nelalocul lor. Pe toată întinderea naturii fizice, faptele sunt ceea ce sunt independent de noi şi rareori sunt atât de urgente încât să fie nevoie să ne expunem riscurilor ce decurg din faptul că ne-am lăsat înşelaţi pentru că am crezut într-o teorie prematură. Chestiunile de faţă sunt întotdeauna opţiuni triviale, ipotezele sunt aproape lipsite de viaţă (oricum, moarte pentru noi, spectatorii), alegerea între a crede adevărul sau falsul este rareori impusă. Atitudinea de echilibru sceptic este, prin urmare, cea absolut înţeleaptă dacă vrem să evităm greşelile. Într-adevăr, ce contează pentru majoritatea dintre noi dacă avem sau nu o teorie a razelor Röentgen, dacă credem sau nu în substanţa mentală sau dacă avem vreo convingere în problema cauzalităţii stărilor conştiente? Nu contează deloc. Asemenea opţiuni nu ne sunt impuse. Oricare ar fi motivele, este mai bine să nu recurgem la ele, ci să cântărim, cu o mână indiferentă, argumentele pro şi contra.

Aici mă refer, de bună seamă, doar la spiritul critic pur şi simplu. În activităţile al căror scop este descoperirea, o astfel de indiferenţă trebuie să fie mai puţin recomandabilă, iar ştiinţa ar fi mult mai puţin avansată decât este dacă dorinţele aprige ale indivizilor de a-şi vedea confirmate propriile credinţe ar fi fost ţinute în afara jocului. Observaţi, de pildă, sagacitatea pe care o etalează acum Spencer şi Weismann. Pe de altă parte, dacă ţii să ai parte de o persoană absolut incompetentă într-o cercetare, trebuie, la urma-urmelor, să angajezi un om care nu are nici un interes în rezultatele acesteia: el este incapabilul garantat, imbecilul pozitiv. Cel mai util investigator, dat fiind că e şi cel mai acut observator, este acela al cărui interes avid într-o anumită latură a chestiunii este contrabalansat de o tot atât de avidă nervozitate ca nu cumva să fie înşelat[2]. Ştiinţa a organizat această nervozitate într-o

adevărată *technique*, aşa-numita sa metodă de verificare, şi s-a îndrăgostit atât de tare de metodă încât am putea chiar spune că a încetat să îi pese de adevărul propriu-zis. O interesează doar adevărul verificat tehnic. Adevărul-adevărurilor ar putea să apară pur şi simplu într-o formă afirmativă, iar ea, ştiinţa, ar refuza să-l atingă. Un astfel de adevăr, ar putea ea repeta deopotrivă cu Clifford, ar fi de fapt furat în semn de sfidare a datoriei ei faţă de omenire. Cu toate acestea, pasiunile omeneşti sunt mai puternice decât regulile tehnice. „Le coeur a ses raisons", cum spune Pascal, „que la raison ne connaît pas"; şi oricât de indiferent ar fi arbitrul, intelectul abstract, faţă de orice altceva în afară de regulile esenţiale ale jocului, judecătorii propriu-zişi care îi furnizează materialele ce urmează a fi judecate sunt, de obicei, cu toţii îndrăgostiţi de vreo proprie „ipoteză vie" favorită. Să cădem, totuşi, de acord că acolo unde nu există o opţiune impusă, idealul nostru ar trebui să fie intelectul critic dezinteresat lipsit de o ipoteză favorită, care ne salvează oricum de la a fi păcăliţi.

Se ridică atunci următoarea problemă: nu există, oare, opţiuni impuse între întrebările noastre speculative, şi putem noi, oare, (ca oameni care pot fi cel puţin tot atât de interesaţi în obţinerea pozitivă a adevărului cât şi în evitarea pur şi simplu a înşelăciunii) să aşteptăm cu impunitate până când va apărea dovada coercitivă? Pare *a priori* improbabil ca adevărul să fie atât de bine adaptat nevoilor şi puterilor noastre. În marea pensiune a naturii, rareori prăjiturile, untul şi dulceaţa rămân, la sfârşitul mesei, în proporţii atât de echilibrate şi lasă farfuriile atât de curate. Cu siguranţă, dacă se întâmplă aşa, trebuie să le privim cu suspiciune ştiinţifică.

IX

Chestiunile morale se prezintă imediat ca fiind chestiuni a căror soluţionare nu poate aştepta până în momentul producerii unei dovezi palpabile. O chestiune morală nu este o chestiune a ceea ce există şi este palpabil, ci a ceea ce este bun sau ar fi bun dacă ar exista. Ştiinţa ne poate arăta ceea ce există; dar, pentru a compara *valorile*, atât a ceea ce există cât şi a ceea ce nu există, trebuie să consultăm nu ştiinţa

ci ceea ce Pascal numeşte conştiinţa noastră. Ştiinţa însăşi îşi consultă sufletul atunci când arată că infinita confirmare a unui fapt şi corectarea credinţei false sunt bunurile supreme ale omului. Îndoieşte-te de o afirmaţie şi ştiinţa nu poate decât să o repete ca un oracol, ori dovedeşte-o, arătând că o asemenea confirmare şi corectare aduce omului tot felul de alte avantaje pe care inima lui, la rândul ei, le validează. Când se pune problema de a avea sau nu credinţe morale, voinţa noastră este cea care decide. Sunt preferinţele noastre morale adevărate sau false, sau sunt ele doar ciudate fenomene care fac lucrurile să fie bune sau rele pentru *noi*, ele însele fiind neutre? Cum poate intelectul tău pur să decidă? Dacă inima ta nu *doreşte* o lume a realităţii morale, intelectul tău cu siguranţă nu te va determina vreodată să crezi într-o astfel de lume. Fără îndoială, scepticismul mefistofelic ar satisface mult mai bine instinctele ludice ale minţii decât ar putea să o facă oricare idealism riguros. Unii oameni (chiar la vârsta studenţiei) sunt lipsiţi de emoţii într-un mod atât de natural încât ipoteza moralistă este, pentru ei, întotdeauna lipsită de o viaţă viguroasă, iar în trufaşa lor prezenţă, tânărul moralist înfierbântat se simte, de fiecare dată, ciudat de stânjenit. În ceea ce îi priveşte, ei lasă impresia de înţelepciune, în timp ce el, tânărul moralist, lasă impresia de *naïveté* şi credulitate. Şi totuşi, în conştiinţa lui ezitantă, el se încăpăţânează să pretindă că nu este un credul şi că există un tărâm în care (aşa cum spune Emerson) toată înţelepciunea şi superioritatea lor intelectuală nu sunt cu nimic mai bune decât şiretenia unei vulpi. Scepticismul moral nu mai poate fi infirmat sau dovedit prin logică mai mult decât scepticismul intelectual. Atunci când ne încăpăţânăm să credem că *există* adevăr (fie el de orice fel), o facem cu toată fiinţa noastră şi ne hotărâm să învingem sau acceptăm să fim înfrânţi ca urmare a rezultatelor. Scepticul, cu întreaga sa fire, adoptă atitudinea de îndoială, însă care anume dintre noi doi e mai înţelept, doar Omniscienţa ştie.

Lăsaţi deoparte, acum, aceste chestiuni cuprinzătoare privind binele şi îndreptaţi-vă atenţia înspre o anume clasă de probleme legate de realitate, chestiuni ce ţin de relaţiile personale, stări de spirit ce se manifestă între oameni. *Mă placi sau nu?* – de pildă. Dacă mă placi sau nu depinde, în nenumărate situaţii, de faptul dacă îţi vin în întâm-

pinare la jumătatea drumului, dacă sunt doritor să pornesc de la ipoteza că tu trebuie că mă placi şi să îţi arăt încredere şi speranţă. Credinţa mea anterioară în existenţa afecţiunii tale este, în astfel de cazuri, ceea ce determină naşterea afecţiunii tale. Însă dacă rămân deoparte şi refuz să mişc un deget până nu am dovezi obiective, până când tu nu ai întreprins ceva adecvat, cum spun absolutiştii, *ad extorquendum assensum meum*, zece la unu că afecţiunea ta nu va apărea niciodată. Câte inimi de femei nu sunt cucerite doar prin simpla insistenţă sanguină a unui bărbat că ele *trebuie* să-l iubească! El nu admite ipoteza că acestea nu pot să o facă. Aici, dorinţa pentru un anumit fel de adevăr determină existenţa acelui adevăr deosebit; şi aşa se şi întâmplă în nenumărate astfel de cazuri. Cine altcineva obţine avansuri, favoruri, angajări, decât omul în a cărui viaţă acestea sunt considerate ca jucând rolul ipotezelor vii, acela care nu prea le dă crezare, care sacrifică alte lucruri de dragul lor înainte ca ele să apară şi riscă anticipat pentru ele? Credinţa acestuia acţionează asupra forţelor de deasupra lui ca o pretenţie şi îşi creează propria verificare.

Un organism social de orice tip, mare sau mic, este ceea ce este deoarece fiecare membru al său acţionează în sensul propriei datorii, având încrederea că, în acelaşi timp, şi ceilalţi membri îşi vor face datoria lor. Oriunde rezultatul dorit este obţinut prin cooperarea mai multor persoane independente, existenţa sa ca fapt este o pură consecinţă a credinţei preliminare unul în celălalt a celor direct implicaţi. Un guvern, o armată, un sistem comercial, o navă, un colegiu, o echipă sportivă, toate există cu această condiţie, fără de care nu numai că nu se realizează nimic, ci nici măcar nu se încearcă ceva. Un întreg tren de persoane (cu pasageri destul de curajoşi la modul individual) va fi prădat de câţiva tâlhari doar pentru că aceştia din urmă pot conta unul pe celălalt, în timp ce fiecărui pasager îi este teamă că, dacă face vreun gest de rezistenţă, va fi împuşcat înainte ca oricine altcineva să îl susţină. Dacă am şti că toţi cei din vagon se vor ridica odată cu noi, ne-am ridica fiecare individual şi nu s-ar mai încerca niciodată jefuirea trenurilor. Sunt, aşadar, cazuri în care un fapt nu poate să aibă loc dacă nu există o credinţă preliminară în producerea lui. *Iar acolo unde credinţa într-un fapt poate să ajute la crearea faptului*, ar fi o logică nesănătoasă aceea care ar afirma că credinţa premergătoare dovezii

ştiinţifice este „cel mai josnic tip de imoralitate" în care poate să cadă un raţionament. Şi totuşi, aceasta este logica după care absolutiştii noştri ştiinţifici pretind că ne reglementează vieţile!

X

Aşadar, în cazul adevărurilor dependente de acţiunea noastră personală, credinţa bazată pe dorinţă este un element legitim şi, posibil, unul indispensabil.

Dar, se va spune acum, toate acestea sunt cazuri umane puerile şi nu au deloc de-a face cu probleme cosmice grandioase cum ar fi chestiunea credinţei religioase. Să trecem, aşadar, la această chestiune. Religiile diferă atât de mult în elementele lor accidentale încât, pentru a pune în discuţie chestiunea religioasă, trebuie ca mai întâi să o facem foarte generică şi amplă. Aşadar, ce înţelegem noi prin ipoteza religioasă? Ştiinţa afirmă că lucrurile există; morala afirmă că unele lucruri sunt mai bune decât altele; iar religia afirmă, în esenţă, două lucruri.

Mai întâi, ea spune că cele mai bune lucruri sunt cele eterne, lucrurile care se suprapun, lucrurile din univers care, să spunem aşa, aruncă ultima piatră şi au ultimul cuvânt. „Perfecţiunea este eternă", – această expresie a lui Charles Secrétan pare a fi o bună modalitate de a face această primă afirmaţie despre religie, o afirmaţie care, evident, nu poate fi deocamdată deloc verificată ştiinţific.

A doua afirmaţie a religiei este că suntem deja într-o situaţie mai bună dacă credem că prima afirmaţie este adevărată.

Acum, să analizăm care sunt elementele logice ale acestei situaţii *în cazul în care ipoteza religioasă, în ambele ei aspecte, ar fi adevărată.* (Bineînţeles, trebuie să admitem de la bun început această posibilitate. Dacă tot este necesar să discutăm această chestiune, ea trebuie să implice o opţiune vie. Dacă pentru oricare dintre dumneavoastră religia este o ipoteză ce nu poate fi, în nici un caz, adevărată, atunci nu e nevoie să mergeţi mai departe. Le vorbesc doar acelor „ultimi rămaşi ce cred în mântuire"). Aşadar, continuând, observăm mai întâi că religia ni se oferă drept o opţiune *crucială.* Suntem sortiţi,

chiar în momentul acesta, să câştigăm prin credinţa noastră, sau să pierdem, prin necredinţă, un anumit bun vital. În al doilea rând, religia este o opţiune *impusă* în privinţa bunului respectiv. Nu putem evita problema rămânând sceptici şi aşteptând să se facă mai multă lumină deoarece, cu toate că am putea evita eroarea *dacă religia ar fi neadevărată*, am pierde prin asta acel bun *dacă ea ar fi adevărată* la fel de sigur cum s-ar întâmpla dacă am alege, în mod pozitiv, să nu credem deloc. Este ca şi cum un bărbat ar ezita la nesfârşit să ceară mâna unei femei deoarece nu este absolut sigur că, odată adusă acasă, ea se va dovedi a fi un înger. Nu s-ar priva el de această excepţională posibilitate de a fi dăruit cu un înger tot atât de definitiv ca şi când s-ar căsători cu o altă femeie? Scepticismul, prin urmare, nu înseamnă evitarea opţiunii; este opţiunea pentru un anumit gen de risc. *Mai bine să rişti pierderea adevărului decât posibilitatea erorii* – aceasta este poziţia exactă a celui care pronunţă un veto asupra credinţei. El riscă în mod activ la fel de mult ca şi credinciosul; el stabileşte miza împotriva ipotezei religioase la fel cum credinciosul susţine ipoteza religioasă împotriva mizei. A ni se propovădui scepticismul ca fiind o îndatorire până în momentul găsirii dovezii suficiente în favoarea religiei este egal cu a ni se spune, în prezenţa ipotezei religioase, că a ceda temerii că ea este o eroare este mai înţelept şi mai bine decât a ceda speranţei că ar putea fi adevărată. Nu e vorba, aşadar, de intelect împotriva tuturor pasiunilor; este vorba doar de un intelect având o singură pasiune şi care îşi impune legea. Şi oare prin ce este garantată suprema înţelepciune a acestei pasiuni? Păcăleală pentru păcăleală, ce dovadă avem că păcăleala prin speranţă este mai condamnabilă decât păcăleala prin frică? În ceea ce mă priveşte, eu nu văd nici o dovadă; şi refuz, pur şi simplu, să mă supun poruncii omului de ştiinţă de a imita genul lui de opţiunc într-un caz în care miza mea este îndeajuns de importantă ca să-mi confere dreptul de a-mi alege propria formă de risc. Şi dacă religia ar fi adevărată iar dovezile în favoarea ei ar fi, totuşi, insuficiente, eu nu doresc ca, impunând raţionamentul vostru asupra naturii mele (care, mi se pare, ar avea, la urma-urmelor, ceva de spus), să-mi sacrific unica şansă din viaţă de a fi de partea câştigătorilor, – acea şansă depinzând, bineînţeles, de voinţa mea de a-mi

asuma riscul de a acționa ca și cum nevoia mea pasională de a interpreta lumea în mod religios ar putea fi una profetică și îndreptățită.

Spun toate acestea pe baza supoziției că ea ar putea fi, într-adevăr, profetică și îndreptățită și că, până și pentru noi, cei ce discutăm această chestiune, religia este o ipoteză vie care ar putea fi adevărată. Pentru majoritatea dintre noi, religia apare și într-un alt mod care face ca acel veto asupra credinței noastre active să fie și mai ilogic. Aspectul perfect și etern al universului este reprezentat în religiile noastre într-o formă personalizată. Dacă suntem religioși, universul nu mai este pentru noi un simplu *El* inert, ci un *Tu*; și orice relație care ar fi posibilă între persoane ar putea fi posibilă și în cazul de față. De pildă, deși într-un anumit sens suntem părți pasive ale universului, într-un altul demonstrăm o curioasă autonomie, ca și cum am fi mici centri activi de-sine-stătători. Ni se pare, de asemenea, că ceea ce este pentru noi atrăgător în religie s-ar adresa bunăvoinței noastre active, ca și cum dovada ne-ar putea fi de-a pururi refuzată dacă nu am veni în întâmpinarea ipotezei. Să luăm o ilustrare banală: tot așa cum un om care, în compania unor domni distinși, nu avansează nimic, cere o garanție pentru fiecare concesie făcută și nu crede pe nimeni pe cuvânt fără dovezi, s-ar priva, printr-o asemenea mojicie, de toate recompensele sociale pe care le-ar obține un spirit mai credul – deci, acela care se izolează într-o astfel de nemulțumită abordare logică și încearcă să smulgă recunoașterea sa, vrând-nevrând, de la zei ori să nu o obțină deloc, s-ar putea să se priveze definitiv de singura lui șansă de a-i cunoaște pe zei. Acest sentiment, impus nouă nu se știe de unde, că printr-o credință încăpățânată în existența zeilor, (deși a nu face asta ar fi foarte ușor, atât pentru logică cât și pentru viața noastră) facem universului cel mai profund serviciu posibil, pare a fi parte a esenței vii a ipotezei religioase. Dacă ipoteza *ar fi* adevărată în toate componentele sale, inclusiv aceasta, atunci intelectualismul pur, cu al său veto asupra avansurilor noastre voite, ar fi o absurditate, și o anume participare a naturii noastre simpatetice ar fi, logic, necesară. De aceea, în ceea ce mă privește, eu unul nu văd cum aș putea să accept regulile agnostice ale căutării adevărului, sau să fiu, de bunăvoie, de acord să îmi păstrez natura mea volitivă în afara jocului. Nu pot să fac asta din simplul motiv că *o regulă a gândirii care mă împiedică total să recunosc anumite tipuri de adevăr, când aceste tipuri de adevăr*

sunt într-adevăr prezente, ar fi o regulă irațională. Aceasta este pentru mine esența logicii formale a situației, indiferent ce anume ar fi la modul material aceste tipuri de adevăr.

Mărturisesc că nu văd cum poate fi evitată această logică. Însă experiența tristă mă face să îmi fie teamă că unii dintre dumneavoastră ezită să afirme, odată cu mine, *in abstracto*, că avem dreptul să credem, pe propriul risc, în orice ipoteză care e îndeajuns de vie încât să ne ispitească voința. Cu toate acestea, mi-e teamă că, dacă e așa, este pentru că v-ați eliberat total de punctul de vedere logic abstract și vă gândiți (poate fără să vă dați seama) la vreo anume ipoteză religioasă care, pentru dumneavoastră, este moartă. Libertatea de „a crede ce vrem" o aplicați unei superstiții lipsite de orice echivoc; iar credința la care vă este gândul este aceea definită de elevul de școală când spune „Credința este atunci când crezi ceva care știi că nu e adevărat". Nu pot decât să repet că aceasta este o înțelegere greșită. *In concreto*, libertatea de a crede poate funcționa doar în cazul opțiunilor vii pe care intelectul individual nu le poate decide de unul singur; iar opțiunile vii nu par niciodată absurdități aceluia care le ia în considerare. Când analizez chestiunea religioasă așa cum se pune aceasta cu adevărat oamenilor simpli și când mă gândesc la toate posibilitățile, atât practice cât și teoretice, pe care le implică, atunci acest imperativ pe care trebuie să-l punem drept stavilă în inimile, instinctele și curajul nostru și *să așteptăm* – acționând, bineînțeles, între timp, mai mult sau mai puțin ca și cum religia *nu* ar fi adevărată[3] – până în ziua de apoi, sau până când intelectul și simțurile noastre, lucrând împreună, au răscolit îndeajuns dovezile – acest imperativ, cum spuneam, îmi pare cel mai ciudat idol făurit vreodată în peștera filosofică. Dacă am fi absolutiști scolastici, acest lucru ar putea fi mai scuzabil. Dacă am avea un intelect infailibil în privința certitudinilor sale obiective, ne-am putea simți neloiali față de un atât de perfect organ de cunoaștere neîncrezându-ne exclusiv în el, neașteptând cuvântul său izbăvitor. Dar dacă suntem empirici, dacă credem că nici un clopot din noi nu bate să ne anunțe în mod sigur că adevărul se află la îndemâna noastră, atunci, a propovădui atât de solemn datoria noastră de a aștepta să sune clopotul pare a fi o leneșă extravaganță. Într-adevăr, *putem* aștepta dacă vrem – sper să nu credeți că neg acest lucru – dar dacă o facem, o facem pe riscul nostru, la fel ca și când am crede. În

fiecare dintre cazuri *acționăm*, luându-ne viața în mâini. Niciunul dintre noi nu are dreptul să pronunțe veto-uri împotriva celuilalt, ori să arunce vorbe de ocară. Dimpotrivă, suntem datori ca, delicat și profund, să ne respectăm reciproc libertatea mentală: doar atunci vom putea construi republica spirituală; doar atunci vom avea spiritul toleranței interioare fără de care întreaga noastră toleranță exterioară este lipsită de suflet și care toleranță este gloria empirismului; doar atunci vom trăi și vom lăsa și pe alții să trăiască, atât în chestiuni speculative cât și practice.

Am început cu o referire la Fitz-James Stephen; dați-mi voie să închei cu un citat din el. „Ce crezi despre tine? Ce crezi despre lume?... Acestea sunt întrebări care trebuie să ne preocupe așa cum ni se pare fiecăruia de cuviință. Ele sunt enigme ale Sfinxului și, într-un fel sau altul, trebuie să ne ocupăm de ele... În toate acțiunile importante ale vieții suntem obligați să facem un salt în întuneric... Dacă decidem să lăsăm enigmele nedezlegate, aceasta este o alegere; dacă șovăim în răspunsul nostru, aceasta este, de asemenea, o alegere; însă orice alegere am face, o facem pe riscul nostru. Dacă un om alege să întoarcă cu totul spatele lui Dumnezeu și viitorului, nimeni nu îl poate împiedica; nimeni nu poate demonstra, mai presus de orice îndoială rezonabilă, că el greșește. Dacă un om gândește altfel și acționează așa cum crede de cuviință, nu văd cum poate cineva dovedi că *el* greșește. Fiecare trebuie să acționeze așa cum crede că e cel mai bine; iar dacă greșește, cu atât mai rău pentru el. Stăm pe o trecătoare de munte în mijlocul vârtejurilor de zăpadă și al pâclei ce ne întunecă vederea, întrezărind prin ele, din când în când, cărări ce pot fi înșelătoare. Dacă nu facem nici o mișcare, vom muri înghețați. Dacă o apucăm pe drumul greșit, vom fi zdrobiți. Nu știm sigur dacă există vreunul bun. Ce trebuie să facem? 'Fii tare și curajos.' Acționează și speră cu gândul la lucrurile cele mai bune și acceptă ceea ce ți se oferă... Dacă moartea pune capăt la toate, nu o putem întâmpina mai bine decât în acest fel."[4]

NOTE

1. A se compara cu admirabila pagină 310 din „Time and Space" a lui S.H. Hodgson, Londra, 1865.

2. A se compara cu eseul lui Wilfrid Ward intitulat „The Wish to Believe" din *Witnesses to the Unseen*, Macmillan & Co., 1893.

3. Din moment ce credința este măsurată prin acțiune, acela ce ne interzice să credem că religia este adevărată, ne interzice, în mod necesar, și să acționăm cum am acționa dacă am crede că e adevărată. Întreaga apărare a credinței religioase se sprijină pe acțiune. Dacă acțiunea cerută sau inspirată de ipoteza religioasă nu este în nici un fel diferită de cea dictată de ipoteza naturalistă, atunci credința religioasă e o pură redundanță ce ar fi mai bine să fie îndepărtată iar controversa legată de legitimitatea ei e doar o leneșă trivialitate nedemnă de mințile serioase. Bineînțeles, eu însumi cred că ipoteza religioasă dă lumii o expresie care determină în mod specific reacțiile noastre și le transformă, într-o mare măsură, în ceva diferit de ceea ce ar putea fi într-o schemă de credință pur naturalistă.

4. „Libertate, egalitate, fraternitate", p. 353, ediția a doua, Londra, 1874.

(Discurs rostit în fața Cluburilor Filosofice ale Universităților Yale și Brown, publicat în „New World", iunie 1896)
Traducerea: Ovidiu Ursa

ABORDAREA PRAGMATICĂ A ADEVĂRULUI ŞI CEI CARE AU ÎNŢELES-O ERONAT*

Abordarea adevărului din volumul meu intitulat *Pragmatismul* continuă să se confrunte cu o înţelegere eronată atât de persistentă încât sunt tentat să dau o scurtă replică finală. S-ar putea ca ideile mele să merite dezaprobarea, însă vor putea să o întâmpine numai atunci când vor fi înţelese în forma lor corectă. Caracterul fantezist al concepţiilor greşite curente arată cât de neobişnuit este punctul de vedere concret asumat de pragmatism.

Persoanele care sunt obişnuite cu o anumită concepţie se mişcă atât de uşor în interiorul ei încât se înţeleg doar prin aluzii şi pot să discute fără să fie foarte atente la ceea ce spun. Trebuie să recunosc, în lumina rezultatelor, că am anticipat o înţelegere prea rapidă şi în consecinţă am folosit în multe locuri un limbaj prea neglijent. N-ar fi trebuit niciodată să ne exprimăm eliptic. Criticii au ezitat înaintea fiecărui cuvânt în faţa căruia au putut să ezite şi au preferat să preia litera mai degrabă decât spiritul discursului nostru. Acest lucru pare a demonstra o lipsă reală de familiarizare cu punctul de vedere în totalitatea sa. Mai demonstrează, cred, şi faptul că al doilea stadiu al opoziţiei, care a început să se manifeste în expresia comună „ceea ce este nou nu este adevărat, iar ceea ce este adevărat nu este nou" este, în pragmatism, lipsit de sinceritate. Dacă nu am spus nimic care să fie într-o oarecare măsură nou, atunci de ce a fost atât de îngrozitor de dificil de prins înţelesul spuselor noastre? Vina nu poate fi pusă în întregime pe seama obscurităţii exprimării noastre, deoarece în alte chestiuni am reuşit să ne facem înţeleşi. Iar acuzaţiile sunt lipsite de gust. În ceea ce mă priveşte, personal sunt sigur că o parte din înţelegerea eronată de care mă plâng se datorează faptului că propria

* Traducerea s-a făcut după William James, „The Pragmatist Account of Truth and Its Misunderstanders", din *The Meaning of Truth*, în William James, *Writings 1902-1910*, The Library of America, 1987, pp. 918-936.

mea doctrină a adevărului a fost înconjurată, în acel volum de conferințe populare, de o mulțime de alte opinii nu în mod necesar legate de ea, astfel încât cititorul a fost, în mod foarte natural, încurcat. Pentru asta eu sunt de vină; de asemenea, pentru a fi omis anumite precauțiuni explicite pe care paginile care urmează, în parte, le vor furniza.

Prima înțelegere eronată: Pragmatismul este doar o reeditare a pozitivismului.

Aceasta pare a fi cea mai obișnuită greșeală. Scepticismul, pozitivismul și agnosticismul sunt de acord cu raționalismul dogmatic comun în a presupune că toată lumea știe ce înseamnă cuvântul „adevăr", fără a fi nevoie de explicații suplimentare. Dar, în acest caz, doctrinele precedente fie sugerează, fie declară că adevărul autentic, adevărul absolut, ne este inaccesibil și că trebuie să ne mulțumim cu adevărul relativ sau fenomenal ca fiind cel mai bun substitut. Acest lucru este tratat de scepticism ca o stare de lucruri nesatisfăcătoare, în vreme ce pozitivismul și agnosticismul sunt încântate de el, aseamănă adevărul autentic cu strugurii acri, pretinzând că e lipsit de importanță, și consideră adevărul fenomenal ca fiind suficient pentru scopurile noastre „practice".

De fapt, nimic nu poate fi mai departe de toate acestea decât ceea ce pragmatismul are de spus despre adevăr. Teza acestuia este, în totalitate, una *a priori*. Ea se oprește în momentul în care celelalte teorii încep, mulțumindu-se cu *definiția* cuvântului adevăr. „Indiferent dacă vreun intelect existent în univers posedă sau nu adevărul", se pune următoarea întrebare: „oare ce anume semnifică, în mod *ideal*, noțiunea de adevăr? Ce fel de lucruri ar fi adevăratele judecăți *în cazul* în care ele ar exista?". Răspunsul pe care îl oferă pragmatismul dorește să acopere cel mai complet adevăr care poate fi conceput, adevărul „absolut" dacă doriți, ca și adevărul de cea mai relativă și mai imperfectă natură. Această întrebare, legată de felul cum ar arăta adevărul dacă ar exista, aparține evident unui domeniu de investigație pur speculativ. Nu este o teorie asupra unui anume tip de realitate sau despre care anume tip de cunoaștere este, într-adevăr, posibil; ea se deduce din termeni cu totul și cu totul particulari și definește natura unei relații posibile între doi dintre aceștia.

Aşa cum întrebarea lui Kant legată de judecăţile sintetice a scăpat filosofilor anteriori, la fel şi întrebarea pragmatică nu numai că este atât de subtilă încât a scăpat atenţiei până în acest moment, ci este, se pare, într-atât de subtilă, încât acum, când e abordată deschis, dogmaticii şi scepticii deopotrivă nu reuşesc să o înţeleagă şi consideră că pragmatistul s-ar ocupa de ceva cu totul diferit. Acesta insistă, spun ei (citez un critic), „că problemele mai mari nu sunt rezolvabile de către inteligenţa umană, că nevoia noastră de a şti cu adevărat este artificială şi iluzorie, şi că raţiunea noastră, incapabilă de a ajunge la temeliile realităţii, trebuie să se îndrepte exclusiv asupra *acţiunii*." Nici că se poate o mai gravă înţelegere greşită.

A doua înţelegere eronată: Pragmatismul este în primul rând un apel la acţiune.

Denumirea de „pragmatism", cu aluziile sale la acţiune, a fost, trebuie să recunosc, o alegere nefericită şi a făcut jocul acestei greşeli. Dar nici un cuvânt nu ar putea proteja doctrina de nişte critici atât de orbi în faţa naturii investigaţiei încât, atunci când Dr. Schiller vorbeşte de idei care „funcţionează" bine, singurul lucru la care aceştia se gândesc sunt lucrările lor imediate în mediul fizic, faptul că [ideile] ne dau posibilitatea să facem bani ori să obţinem vreun avantaj „practic" asemănător. Desigur, ideile chiar funcţionează astfel, la modul imediat sau îndepărtat; însă ele funcţionează indefinit şi în interiorul lumii mentale. Necreditându-ne cu o intuiţie atât de rudimentară, criticii noştri tratează perspectiva noastră ca oferindu-se exclusiv inginerilor, doctorilor, bancherilor şi, în general, oamenilor de acţiune, care au nevoie de un *weltanschauung* de-a gata, însă nu au timpul ori înţelepciunea să studieze adevărata filosofie. [Pragmatismul] este descris ca o mişcare americană caracteristică, un fel de schemă redusă de gândire, excelent adaptată omului de pe stradă care, în mod natural, urăşte teoria şi doreşte imediat beneficii în bani gheaţă.

Este foarte adevărat că, odată ce s-a dat un răspuns rafinatei întrebări teoretice cu care începe pragmatismul, urmează corolare secundare de tip practic. Investigaţia demonstrează că, în cadrul funcţiei numite adevăr, realităţile anterioare nu sunt singurele variabile independente. Într-o anumită măsură, ideile noastre, fiind realităţi, sunt de

asemenea variabile independente şi, aşa cum ele îi urmează unei alte realităţi şi i se adaptează, tot aşa, o altă realitate le urmează şi li se adaptează. Atunci când se adaugă firii, ele redetermină parţial ceea ce există, astfel încât realitatea în întregul ei apare incomplet definibilă dacă nu se iau în considerare şi ideile. Această doctrină pragmatică, prezentând ideile noastre drept factori complementari ai realităţii, deschide (de vreme ce ideile noastre sunt instigatoare ale acţiunii noastre) atât o fereastră înspre acţiunea umană, cât şi un acces larg la originalitate în gândire. Însă puţine lucruri ar putea fi mai stupide decât să ignori edificiul epistemologic pre-existent în ansamblul căruia este construită fereastra, ori să vorbeşti ca şi cum pragmatismul ar începe şi s-ar termina la fereastră. Cu toate acestea, asta este ceea ce fac criticii noştri, aproape fără excepţie. Ei ignoră pasul nostru iniţial şi motivarea lui şi consideră relaţia cu acţiunea, care este realizarea noastră secundară, ca fiind primară.

A treia înţelegere eronată: Pragmatiştii s-au privat de dreptul de a crede în realităţi manifeste.

Ei fac acest lucru, după cum spun criticii, afirmând că adevărul credinţelor noastre constă în verificabilitatea acestora şi verificabilitatea lor în felul în care ele funcţionează pentru noi. Profesorul Stout, în de altfel admirabila şi dătătoarea de speranţă analiză a lui Schiller făcută în revista *Mind* din octombrie 1897, consideră că aceasta ar fi trebuit să-l ducă pe Schiller (ar fi putut el, oare, realiza cu sinceritate efectele propriei lui doctrine) la consecinţa absurdă de a fi incapabil să creadă cu adevărat în durerea de cap a altuia, chiar dacă acea durere ar fi reală. El poate doar să o „postuleze" de dragul valorii operaţionale pe care o are postulatul pentru el. Postulatul ghidează unele dintre acţiunile lui şi duce la consecinţe avantajoase; însă, în momentul în care înţelege pe deplin că postulatul este adevărat *numai* (!) în acest sens, pentru el încetează (sau ar trebuie să înceteze) să mai fie adevărat faptul că omul celălalt are o durere de cap. După aceea, tot ceea ce face ca postulatul să fie extrem de preţios se evaporează: interesul în semenul său „devine o formă voalată de interes pentru sine iar lumea lui devine rece, mohorâtă şi crudă."

O asemenea obiecție face ca universul discursului filosofului pragmatist să devină o ciudată incoerență. În interiorul acelui univers, pragmatistul găsește pe cineva care are o durere de cap sau o altă senzație și pe altcineva care postulează acea senzație. Întrebând în ce condiție postulatul este „adevărat", pragmatistul răspunde că, în orice caz pentru cel care postulează, el este adevărat exact în proporția în care, crezând în acesta, acesta produce în el cea mai completă sumă de satisfacții. Ce anume este satisfăcător aici? Cu siguranță *a crede* în obiectul postulat, adică în senzația cu adevărat prezentă a celuilalt om. Dar cum (în special atunci când cel care postulează este el însuși un pragmatist complet) poate fi vreodată satisfăcător pentru el să *nu* creadă în acea senzație atâta timp cât, așa cum afirmă profesorul Stout, neîncrederea „a făcut ca lumea să devină pentru el rece, mohorâtă și crudă"? După principiile pragmatice, neîncrederea ar părea în afara discuției în asemenea condiții, în afară de cazul când cruzimea lumii ar fi devenit deja posibilă din alte rațiuni. Iar din moment ce credința în durerea de cap a celuilalt, adevărată pentru subiectul asumat în universul de discurs al pragmatistului, este de asemenea adevărată pentru pragmatistul care, pentru scopurile sale epistemologizante, și-a asumat întreg acel univers, de ce nu este acest fapt absolut adevărat în acel univers? Durerea de cap în care cineva crede este, în acest caz, o realitate și nici un intelect existent nu se îndoiește de aceasta, nici cel al criticului și nici cel al subiectului său! Dețin oponenții noștri, în acest univers real al nostru, o marcă de adevăr mai bună pe care ne-o pot arăta?[1]

Cam atât despre cea de-a treia înțelegere greșită, care nu este decât un detaliu al celei ce urmează și care este mai serioasă.

A patra înțelegere eronată: nici un pragmatist nu poate fi realist în epistemologia lui.

Acest lucru ar trebui să rezulte din afirmația lui potrivit căreia, în general, adevărul credințelor noastre constă în faptul că ele dau satisfacție. Bineînțeles, satisfacția *per se* este o condiție subiectivă; deci, se trage concluzia că adevărul se află cu totul în interiorul subiectului care poate mai apoi să îl construiască după dorință. Adevăratele

credințe devin astfel, prin intermediul afectelor, separate de toate responsabilitățile față de alte domenii ale experienței.

Este dificil să disculpi o asemenea parodie a opiniei pragmatistului care ignoră toate elementele universului său de discurs în afară de unul. Termenii din care acest univers este compus împiedică clar orice interpretare nerealistă a funcției cunoașterii definite în acel caz. Epistemologul care gândește pragmatic plasează acolo o realitate și un intelect care posedă idei. Ce anume, întreabă el, poate face ca acele idei să fie adevărate față de acea realitate? Epistemologia obișnuită se mulțumește cu afirmația vagă potrivit căreia ideile trebuie să „corespundă" sau să „fie în concordanță"; pragmatistul insistă în a fi mai concret și întreabă ce anume ar putea să însemne în detaliu o asemenea „concordanță". Mai întâi, el află că ideile trebuie să indice sau să dirijeze spre *acea* realitate și nu spre o alta, și apoi că, drept rezultat, indiciile și dirijările trebuie să producă satisfacție. Până la acest punct, pragmatistul nu este mai puțin abstract decât leneșul epistemolog; dar, pe măsură ce continuă să se definească, el devine mai concret. Întreaga dispută a intelectualistului cu acesta este pe tema concreteței lui, intelectualismul susținând că, în acest caz, cu cât este mai vagă și mai abstractă explicația cu atât ea este mai profundă. Indiciul și dirijarea concretă sunt concepute de către pragmatist ca fiind lucrarea altor porțiuni ale aceluiași univers căruia îi aparțin realitatea și intelectul, intermediare firimituri doveditoare de existență care unesc intelectul aflat la un capăt și realitatea de la celălalt. La rândul ei, „satisfacția" nu este una abstractă *überhaupt*, resimțită de o făptură indistinctă, ci se presupune a fi compusă din acel tip de satisfacții (la plural) pe care oamenii cu o existență concretă le găsesc într-adevăr în credințele lor. În felul în care noi, oamenii, suntem de fapt constituiți, considerăm că este satisfăcător a crede în intelectul altor oameni, în realități fizice independente, în evenimente trecute, în eterne relații logice. Considerăm că speranța este satisfăcătoare. Adeseori considerăm că este satisfăcător să încetăm a ne îndoi. Mai presus de orice, găsim *consecvența* ca fiind satisfăcătoare, consecvența între ideea prezentă și tot restul echipamentului nostru mental, inclusiv întreaga ordine a senzațiilor noastre și cea a intuițiilor noastre legate de asemănare și diferență și întregul nostru stoc de adevăruri anterior dobândite.

Pragmatistul, fiind el însuşi un om şi în general neimaginându-şi linii contrare ale unei credinţe mai adevărate decât a noastră în „realitatea" pe care a pus-o la baza discuţiei lui epistemologice, doreşte să trateze satisfacţiile noastre drept posibile călăuze adevărate către aceasta, nu drept călăuze adevărate numai pentru *noi*. S-ar părea acum că ar fi de datoria criticilor lui să arate oarecum explicit de ce, sentimentele noastre fiind subiective, aceste satisfacţii *nu* pot să producă adevăr „obiectiv". Credinţele pe care le însoţesc „postulează" realitatea presupusă, „corespund", „sunt în concordanţă" şi „se potrivesc" cu ea în moduri perfect definite şi atribuibile, prin şiruri de idei şi acţiuni ulterioare care alcătuiesc verificarea acestora, deci a insista pur şi simplu în a folosi aceste cuvinte în mod abstract şi nu concret nu este deloc o modalitate de a-l scoate pe pragmatist din domeniul lui – explicaţia lui mai concretă incluzând-o virtual pe cea a criticului său. Dacă criticii noştri au vreo idee clară despre un adevăr mai obiectiv fundamentat decât cel pe care noi îl propunem, de ce nu o prezintă mai articulat? Aşa cum se situează acum, ei amintesc de omul lui Hegel care dorea „fructe" dar refuza cireşe, pere şi struguri pentru că nu erau fructe la modul abstract. Noi le oferim conţinutul unui litru, iar ei plâng după măsura de un litru.

Însă, la acest punct, mi se pare că aud un critic replicând astfel: „Dacă satisfacţiile sunt tot ceea ce e necesar pentru a produce adevăr, ce să spunem despre faptul notoriu că erorile sunt atât de des satisfăcătoare? Dar despre faptul la fel de notoriu că anumite credinţe adevărate pot cauza cea mai amară nemulţumire? Nu este clar că nu satisfacţia pe care o produce, ci relaţia credinţei *cu realitatea* este tot ceea ce o face adevărată? Presupunând că nu ar exista o asemenea realitate şi, cu toate acestea, satisfacţiile ar rămâne: nu ar duce acestea, efectiv, la fals? Pot ele fi tratate distinct ca fiind capabile să construiască adevăr? *Relaţia inerentă cu realitatea* a unei credinţe este cea care ne dă acea satisfacţie specială a *adevărului*, în comparaţie cu care toate celelalte satisfacţii nu sunt decât cele mai găunoase mistificări. Satisfacţia de *a şti cu adevărat* este astfel singura pe care pragmatistul ar fi trebuia să o ia în considerare. Ca *sentiment psihologic*, anti-pragmatistul îl cedează bucuros acestuia, însă în acest caz doar ca pe un complement al adevărului, nu ca pe un constituent al acestuia. Ceea ce

constituie adevărul nu este sentimentul, ci funcția pur logică și obiectivă de a percepe corect realitatea, iar eșecul pragmatistului de a reduce această funcție la valori mai scăzute este evident".

Un astfel de anti-pragmatism mi se pare a fi o țesătură de confuzii. Pentru început, atunci când pragmatistul spune „indispensabil", el confundă acest concept cu „suficient". Pragmatistul consideră satisfacțiile ca fiind indispensabile pentru alcătuirea adevărului, însă eu le-am considerat peste tot insuficiente dacă nu duc, incidental, și la realitate. Dacă realitatea presupusă ar fi anulată din universul de discurs al pragmatistului, acesta ar considera imediat drept falsuri credințele rămase, în ciuda calității lor de a fi satisfăcătoare. Pentru el, ca și pentru critic, nu poate exista adevăr dacă nu există nimic care să poată fi adevărat. Ideile sunt doar niște suprafețe psihologice monotone atâta timp cât nu există ceva anume oglindit în ele care să le dea splendoare cognitivă. De aceea, ca pragmatist, am plasat, atât de grijuliu, materia *ab initio* și de aceea, de-a lungul întregii discuții, rămân un realist epistemologic[3].

Anti-pragmatistul se face vinovat de confuzia ulterioară care constă în a-și imagina că, asumându-ne sarcina de a-i da o explicație a ceea ce înseamnă adevărul din punct de vedere formal, ne asumăm, în același timp, sarcina de a-i oferi o garanție a acestuia, încercând să definim ocaziile în care el poate fi sigur că îl posedă la modul material. Faptul că îl facem să depindă de o realitate atât de „independentă" încât, atunci când apare, apare și adevărul, iar când dispare, dispare și adevărul odată cu ea, dezamăgește această naivă așteptare, astfel încât el consideră nesatisfăcătoare descrierea noastră. Bănuiesc că la baza acestei confuzii stă una mai profundă și anume insuficienta discriminare între cele două noțiuni, adevăr și realitate. Realitățile nu sunt *adevărate*, ele doar *sunt*; iar credințele sunt adevărate *față de* acestea. Însă, bănuiesc că în mintea anti-pragmatistului cele două noțiuni își schimbă uneori atributele între ele. Mă tem că realitatea însăși este tratată drept „adevărată" și invers. În continuare, se presupune că acela care ne vorbește de una trebuie să ne vorbească și de cealaltă; iar o idee adevărată trebuie, într-o anumită manieră, să *fie*, ori cel puțin să *genereze*, fără ajutor exterior, realitatea de care este posedată cognitiv.

Acestei cerințe absolute și idealiste, pragmatismul îi opune pur și simplu al său *non possumus*. Dacă e să fie adevăr, afirmă acesta, atât realitățile cât și credințele despre ele trebuie să conlucreze pentru ca să-l alcătuiască; dar, [pragmatismul] nu pretinde niciodată că poate să decidă dacă există un asemenea lucru sau cum poate cineva fi sigur de faptul că propriile convingeri îl posedă. [Pragmatismul] explică cu ușurință acea satisfacție a adevărului (*truth-satisfaction*) *par excellence* care, altminteri, ar putea eticheta o credință drept nesatisfăcătoare, ca fiind sentimentul de consecvență față de stocul adevărurilor anterioare, ori al celor presupuse, care i-au fost atribuite de către întreaga lui experiență trecută.

Dar, vor întreba acum dușmanii lor, oare nu sunt toți pragmatiștii siguri că propria lor credință este corectă? Iar aceasta ne conduce la

A cincea înțelegere eronată: Ceea ce spun pragmatiștii vine în contradicție cu afirmațiile lor.

Un corespondent exprimă această obiecție astfel: „Atunci când spuneți audienței «pragmatismul este adevărul cu privire la adevăr», primul adevăr este diferit de al doilea. În ceea ce privește primul, voi și ei nu trebuie să fiți în dezacord; voi nu le dați libertatea de a-l accepta sau nu după cum acesta funcționează satisfăcător sau nu pentru folosul lor privat. Cu toate acestea, al doilea adevăr, care ar trebui să îl includă pe primul, afirmă această libertate. Astfel, *intenția* enunțului vostru pare să contrazică *conținutul* lui.

Scepticismul general a primit întotdeauna această clasică infirmare. „Trebuie să dogmatizați", le spune raționalistul scepticilor, „ori de câte ori exprimați poziția sceptică; deci viețile voastre contrazic neîncetat teza voastră". S-ar presupune că neputința unei dispute atât de îndelungate de a micșora câtuși de puțin volumul de scepticism general din lume ar fi putut să îi facă pe unii raționaliști să se îndoiască de faptul că aceste infirmări logice instantanee sunt, la urma-urmelor, metode fatale de înlăturare a atitudinilor mentale vii. Scepticismul general este atitudinea mentală vie de a refuza să tragi concluzii. Este o toropeală permanentă a voinței, reînnoindu-se pe sine în detaliu prin fiecare teză succesivă pe care o oferă, și este tot atât de greu a o înlătura prin logică precum este a înlătura încăpățânarea sau glumele

proaste. De aceea este atât de iritantă. Scepticul consecvent nu își exprimă niciodată scepticismul său într-o propoziție formală – el pur și simplu îl alege din obișnuință. În mod provocator, acesta ezită atunci când ar putea atât de ușor să ni se alăture în a spune da, însă nu este ilogic ori stupid – dimpotrivă, adeseori ne impresionează cu superioritatea lui intelectuală. Acesta este adevăratul scepticism cu care trebuie să se confrunte raționaliștii, iar logica lor nici măcar nu îl atinge.

Nici logica nu poate să anihileze mai bine comportamentul pragmatistului; actul său de enunțare, departe de a contrazice, exemplifică cu acuratețe problema pe care o enunță. Care este problema pe care o enunță? În parte, aceasta este că adevărul, considerat din punct de vedere concret, este un atribut al credințelor noastre și că acestea sunt atitudini care apar ca urmare a satisfacțiilor. Ideile în jurul cărora se grupează satisfacțiile sunt în primul rând doar ipoteze care provoacă sau invocă o credință să apară și să își declare poziția față de ele. Ideea de adevăr a pragmatistului este tocmai o astfel de provocare. El găsește acceptarea ei ultra-satisfăcătoare și adoptă o poziție proprie în mod corespunzător. Dar, gregari cum îi știm, oamenii caută să-și răspândească credințele, să provoace imitarea lor, să infecteze pe ceilalți. De ce n-ai considera și *tu* aceeași credință ca fiind satisfăcătoare? gândește pragmatistul, după care încearcă să te convertească. Atunci, tu și el veți crede la fel; tu vei oferi extremitatea-subiect a unui adevăr, care va fi un adevăr obiectiv și ireversibil în cazul în care realitatea va oferi extremitatea-obiect prin a fi ea însăși simultan prezentă. Ce anume se auto-contrazice aici, mărturisesc că nu pot să descopăr. Conduita pragmatistului în cazul său propriu îmi pare, dimpotrivă, a ilustra admirabil formula lui universală; și, dintre toți epistemologii, el este poate singurul care este în mod ireproșabil consecvent cu sine.

A șasea înțelegere eronată: Pragmatismul explică nu ceea ce este adevărul, ci numai cum se ajunge la el.

De fapt, ne explică ambele lucruri: ne explică ceea ce este [adevărul] explicându-ne cum se ajunge la el – deoarece la *ce* oare se ajunge dacă nu la ceea ce este adevărul? Dacă vă spun cum ajungeți la gară, oare nu vă fac eu implicit cunoscut ce este, existența și natura

acelui edificiu? Este foarte adevărat că *cuvântul* abstract „cum" nu are același înțeles cu *cuvântul* abstract „ce", dar în acest univers de fapte concrete nu poți ține separat „cum"-ul și „ce"-ul. Motivele pentru care consider satisfăcător să cred că orice idee este adevărată, acel *cum* al ajungerii mele la acest adevăr, ar putea fi între însești motivele pentru care ideea *este* adevărată în realitate. Dacă nu, îl conjur pe anti-pragmatist să explice imposibilitatea într-un mod articulat.

Necazul acestuia pare a izvorî, în principal, din incapacitatea lui invariabilă de a înțelege cum e posibil ca o afirmație concretă să însemne tot atât de mult sau să fie la fel de valoroasă ca și una abstractă. Am afirmat mai sus că principala dispută dintre noi și criticii noștri a fost aceea a concreteței contra abstracțiunii. Acum este momentul să dezvoltăm mai departe această idee.

În chestiunea de față, conexiunile experienței care îi urmează unei idei, care mediază între aceasta și realitate, formează, iar pentru pragmatist chiar *sunt*, relația *concretă* a adevărului care se poate manifesta între idee și acea realitate. Ele, spune el, sunt tot ceea ce noi vrem să spunem atunci când vorbim despre ideea care „indică" o realitate, „potrivindu-i-se" și „corespunzând" acesteia sau „fiind în concordanță" cu ea – ele, ori alte linii mediatoare de verificare similare. Astfel de evenimente mediatoare *fac* ideea „adevărată". Ideea însăși, dacă chiar există, este tot un eveniment concret: deci, pragmatismul insistă că adevărul la singular este doar o denumire colectivă pentru adevăruri la plural, acestea constând întotdeauna din serii de evenimente definite; iar ceea ce intelectualismul numește adevărul *propriu-zis*, adevărul *inerent* din oricare din aceste serii, este doar denumirea abstractă dată veritații concrete, faptului că acele idei conduc spre presupusa realitate într-un mod pe care noi îl considerăm satisfăcător.

Pragmatistul însuși nu are nici o obiecție față de abstracțiuni. Eliptic și „pe scurt", el se bazează pe ele la fel ca oricare altul, găsind în nenumărate ocazii că vidul lor comparativ face din ele substitute utile pentru preaplinătatea faptelor cu care se întâlnește. Însă el nu le atribuie niciodată un grad înalt de realitate. Pentru el, realitatea deplină a unui adevăr este întotdeauna un anumit proces de verificare în care proprietatea abstractă de a conecta idei cu obiecte este cu adevărat

încorporată funcțional. Între timp, este infinit de folositor să poți să vorbești despre proprietăți la modul abstract și separat de funcționarea lor, să le găsești ca fiind aceleași în nenumărate cazuri, să le consideri „în afara timpului" și să tratezi relațiile lor în alte abstracțiuni similare. Alcătuim, astfel, întregi universuri de idei platonice *ante rem*, universuri *in posse*, deși niciuna dintre ele nu există efectiv decât *in rebus*. Există nenumărate relații pe care nimeni nu le percepe ca fiind manifeste – așa cum, de pildă în universul etern al relațiilor muzicale, notele lui Aennchen von Tharau fuseseră o melodie încântătoare cu mult înainte ca urechile muritorilor să le fi auzit. Așa și muzica viitorului doarme acum, pentru a fi trezită cândva, de acum înainte. Ori, dacă luăm lumea relațiilor geometrice, a mia decimală a lui π doarme undeva, deși s-ar putea ca nimeni să nu dorească vreodată să o calculeze. Sau, dacă luăm universul „potrivirii", nenumărate haine se potrivesc pe spatele unor oameni și nenumărate cizme se potrivesc în niște picioare pentru care ele nu sunt practic *făcute a se potrivi*; nenumărate pietre „umplu" găuri în ziduri în care, de fapt, nimeni nu caută să le potrivească. În același fel nenumărate opinii „se potrivesc" realităților și nenumărate adevăruri sunt valabile, deși nici un gânditor nu le gândește vreodată.

Pentru anti-pragmatist, aceste relații atemporale sunt presupoziția celor concrete și posedă o demnitate și o valoare mai profunde. Adevăratele operații ale ideilor noastre în procesele de verificare sunt nule în comparație cu manifestările acestui adevăr descărnat din interiorul lor.

Dimpotrivă, pentru pragmatist, întreg adevărul descărnat este static, neputincios și relativ lipsit de corporalitate, adevărul complet fiind adevărul care activează și luptă. Poate cineva presupune că natura latentă a adevărului ar putea fi vreodată pusă în evidență ori ar primi un nume, dacă adevărurile ar rămâne pururea în acel depozit subteran de atemporale „potriviri" esențiale și nu ar fi fost niciodată întrupate în vreo strădanie epuizantă de verificare a ideilor vii ale oamenilor? Cu siguranță, nimic altceva în afara proprietății abstracte de *„a se potrivi"* nu ar fi primit un nume dacă în lumea noastră nu ar fi existat spate, picioare sau găuri în pereți cărora să li se potrivească într-adevăr ceva. Adevărul *existențial* este incidental realei competiții

a opiniilor. Adevărul *esențial*, adevărul intelectualiștilor, adevărul pe care nimeni nu îl gândește este asemeni hainei care vine bine cu toate că nimeni nu a încercat-o vreodată, asemeni muzicii pe care nici o ureche nu a ascultat-o. Este mai puțin real, nu mai real, decât produsul verificat; iar a-i atribui acestuia un grad superior de măreție pare a fi ceva mai mult decât o mostră de perversă venerare a abstracției. Tot atât de bine ar putea să insiste un creion că elementul esențial în toate reprezentările pictoriale este conturul și să ocărască pensula și aparatul de fotografiat pentru că l-a omis, uitând că imaginile *lor* nu numai că incorporează întregul contur, ci o sută de alte lucruri pe deasupra. Adevărul pragmatic conține întreg adevărul intelectualist și o sută de alte lucruri pe deasupra. Adevărul intelectualist este în acest caz doar adevăr pragmatic *in posse*. Că, în nenumărate ocazii, verificării adevărului concret i se substituie adevărul *in posse* sau verificabilitatea este un fapt căruia nimeni nu îi atribuie mai multă importanță decât pragmatistul: el scoate în evidență utilitatea practică a unei astfel de obișnuințe. Însă, pe baza aceasta, el nu consideră adevărul *in posse* – un adevăr nu îndeajuns de viu pentru a fi vreodată afirmat, pus sub semnul întrebării ori contrazis – ca fiind acel lucru în mod metafizic aprioric căruia adevărurile concrete îi sunt tributare și subordonate. Atunci când intelectualiștii fac asta, pragmatismul îi acuză de inversarea relației reale. Adevărul *in posse* înseamnă numai adevăruri concrete; iar el insistă că cele din urmă vin înainte, atât în ordine logică cât și în cea a existenței.

A șaptea înțelegere eronată: Pragmatismul ignoră interesul teoretic.

Acest lucru ar părea o calomnie absolut gratuită dacă nu s-ar găsi o anume scuză în afinitățile lingvistice ale cuvântului „pragmatism" și în unele obișnuințe de vorbire improvizate de-ale noastre care au presupus o prea mare generozitate din partea cititorului nostru. Când am vorbit de sensul ideilor ca fiind alcătuit din consecințele lor „practice", sau despre diferențele „practice" dintre credințele noastre, când am spus că adevărul unei credințe constă în valoarea ei „operațională" etc., limbajul nostru era evident prea neglijent, deoarece s-a considerat aproape în mod unanim că prin „practic" noi înțelegeam *opus* teoreti-

cului sau cognitivului autentic şi s-a tras prompt concluzia că în viziunea noastră un adevăr nu ar avea nici o relaţie cu vreo realitate independentă, ori cu un alt adevăr, ori cu orice altceva în afară de actele care presupunem că s-ar putea baza pe acel adevăr sau de satisfacţiile ce le-ar putea aduce. S-a afirmat că, în absurda noastră epistemologie pragmatică, pura existenţă a ideii, cu totul şi cu totul izolată, chiar şi numai dacă rezultatele ei ar fi satisfăcătoare, i-ar conferi acesteia adevăr complet. Faptul că ni s-a atribuit solemn acest nonsens a fost încurajat şi de alte două împrejurări. În primul rând, ideile *sunt* practic folositoare în sens restrâns, uneori idei false, însă cel mai adesea idei pe care noi le putem verifica prin suma totală a tuturor direcţionărilor acestora şi a realităţii ale cărei obiecte ar putea fi astfel considerate ca fiind întemeiate dincolo de orice îndoială. Că aceste idei ar trebui să fie adevărate înainte şi independent de utilitatea lor, că, altfel spus, obiectele lor ar trebuie să existe într-adevăr, este chiar condiţia lor de a fi deţinătoare ale acelui tip de utilitate – obiectele cu care [ideile] ne conectează sunt atât de importante încât ideile care servesc drept substitute ale obiectelor devin, de asemenea, importante. Această manieră a acţiunii lor practice a fost primul lucru care a făcut adevărurile acceptabile în ochii omului primitiv; iar tipul acesta de utilitate ulterioară rezistă, îngropat fiind printre toate celelalte acţiuni benefice ce caracterizează adevăratele credinţe.

A doua circumstanţă derutantă a fost accentul pus de către Schiller şi Dewey pe faptul că, dacă un adevăr nu este relevant pentru criza de moment a intelectului, dacă nu este relevant pentru situaţia „practică" – înţelegând prin aceasta o foarte neobişnuită perplexitate – nu are rost să îl susţii. El nu vine în întâmpinarea intereselor noastre mai mult decât ar face-o falsul, în împrejurări asemănătoare. Dar oare de ce crizele şi perplexităţile noastre nu ar putea fi în acest caz atât teoretice cât şi limitat practice – acest lucru aş dori să-l explice criticii noştri. Ei doar presupun pur şi simplu că nici un pragmatist *nu poate* să recunoască un interes teoretic autentic. Fiindcă am folosit expresia „valoarea-*cash*" (*cash-value*) a unei idei, sunt implorat de un corespondent să o modific „deoarece toţi cred că înţelegeţi prin asta doar profit şi pierdere pecuniară". Fiindcă am spus că adevărul este ceea ce este „convenabil în gândirea noastră", sunt admonestat în această pri-

vință de un alt corespondent erudit: „Cuvântul «convenabil» nu are un alt înțeles decât acela de interes propriu. Urmărirea interesului propriu a luat sfârșit prin trimiterea în penitenciare a unui număr de funcționari ai băncilor naționale. O filosofie care conduce la asemenea rezultate trebuie că este nesănătoasă".

Însă cuvântul „practic" este în mod obișnuit folosit cu atâta lejeritate încât ne-am fi putut aștepta la mai multă indulgență. Când cineva spune că un bolnav practic s-a vindecat, ori că o acțiune practic a eșuat, el vrea să se înțeleagă exact opusul lui practic în sensul literal. Se înțelege că, deși neadevărat la modul strict practic, ceea ce spune cineva este la modul teoretic adevărat, virtual adevărat, *cu siguranță* adevărat. Din nou, prin practic se înțelege adeseori concret la modul distinct, individual, particularul și eficientul, ca opus abstractului, generalului și inertului. Și ca să-mi exprim propria opinie, ori de câte ori am scos în evidență natura practică a adevărului, am avut în minte, în principal, acest aspect. „Pragmata" sunt lucruri în pluralitatea lor; iar în acea alocuțiune făcută mai demult în California, când am descris pragmatismul ca susținând faptul că „sensul oricărei propoziții" poate fi întotdeauna redus la o consecință specifică în viitoarea noastră experiență practică, fie ea pasivă ori activă, am adăugat în mod expres următoarele cuvinte explicative: „esența constând mai degrabă în faptul că experiența trebuie să fie specifică decât în faptul că trebuie să fie activă", – prin „activ" înțelegând aici „practic" în sensul literal restrâns[4]. Însă consecințele particulare pot fi la fel de bine de natură teoretică. Fiecare fapt îndepărtat pe care îl deducem dintr-o idee este o consecință teoretică particulară înspre care mintea noastră practic lucrează. Abandonarea tuturor opiniilor noastre vechi, la care considerăm că va trebui să renunțăm dacă o nouă opinie ar fi adevărată, este în același timp o consecință specific teoretică cât și una specific practică. După interesul omului de a respira liber, cel mai important dintre interesele sale (pentru că nu fluctuează și nu se stinge niciodată, așa cum se întâmplă cu majoritatea intereselor sale fizice), este interesul său pentru *consecvență*, pentru a simți că ceea ce crede acum corespunde cu ceea ce va crede cu alte ocazii. Comparăm, neobosiți, adevăr cu adevăr cu acest scop unic. Este, oare, actualul candidat la credință contrazis de principiul numărul unu? Este compatibil cu principiul

numărul doi? Şi aşa mai departe. Aceste operaţii specifice sunt cele pur logice de analiză, deducţie, comparaţie etc. Şi, cu toate că termenii generali se pot folosi *ad libitum, acţiunea practică* satisfăcătoare a ideii-candidat constă în conştiinţa generată de fiecare consecinţă teoretică succesivă în particular. Este, astfel, de-a dreptul stupid să repeţi că pragmatismul nu ia în considerare interese pur teoretice. Singurul lucru asupra căruia insistă este că veritatea înseamnă *verificări* şi că acestea sunt întotdeauna particulare, specifice. Chiar şi în chestiuni exclusiv teoretice, [pragmatismul] insistă că imprecizia şi generalitatea nu servesc la verificarea vreunui aspect.

A opta înţelegere eronată: Pragmatismul este închis în faţa solipsismului.

Am afirmat deja ceva despre această concepţie greşită în secţiunile a treia şi a patra de mai sus, însă s-ar putea să fie util să mai adaug încă ceva. Obiecţia este capabilă să se înveşmânteze în cuvinte ca cele ce urmează: „Faceţi ca adevărul să fie constituit din oricare valoare în afară de valoarea cognitivă propriu-zisă: întotdeauna lăsaţi cunoscătorul la multe intervale distanţă (sau la minimum un interval distanţă) de adevăratul său obiect; tot ceea ce puteţi face este să lăsaţi ca ideile sale să îl poarte către acesta; [adevărul] rămâne pururi în afara lui" etc.

Cred că fermentul acestei obiecţii este convingerea intelectualistă înrădăcinată că, pentru a cunoaşte o realitate, este nevoie ca o idee, într-o manieră impenetrabilă, să o posede sau să fie acea realitate[5]. Pentru pragmatism, acest tip de fuziune este neesenţial. De regulă, cogniţiile noastre sunt doar procese mentale dezechilibrate şi în mişcare înspre puncte terminus reale; iar realitatea punctelor terminus în care cred stările mentale în discuţie poate fi *garantată* numai de un cunoscător mai comprehensiv[6]. Însă, dacă nu există nici un motiv în univers pentru care acestea să fie puse la îndoială, credinţele sunt adevărate în unicul sens în care orice poate fi adevărat oricum: şi anume, ele sunt practic şi concret adevărate. Nu este necesar să fie adevărate în sensul hibridizat mistic al unei *Identitätsphilosophie*; nici nu există vreun motiv inteligibil ca ele să trebuiască vreodată să fie adevărate altfel decât la modul verificabil şi practic. Este rolul rea-

lității să posede propria ei existență; este rolul intelectului să vină „în atingere" cu aceasta prin intermediul a nenumărate căi de verificare.

Mă tem că dezvoltările „umaniste" ale pragmatismului ar putea cauza o anumită dificultate în acest punct. Ajungem la un adevăr doar prin mijlocirea restului adevărului; iar realitatea, de-a pururi postulată ca fiind cea cu care întreg adevărul nostru trebuie să se mențină în contact, s-ar putea să nu ne fie dată vreodată altfel decât într-o altă formă a adevărului decât aceea pe care o testăm acum. Însă, din moment ce Dr. Schiller a arătat că toate adevărurile noastre, chiar și cele mai elementare, sunt înzestrate prin moștenirea de rasă cu un coeficient uman, realitatea *per se* poate, astfel, apărea doar ca un tip de limită; ea poate fi redusă până devine un simplu *loc* pentru un obiect, iar ceea ce este cunoscut poate fi considerat ca fiind doar substanță a psihicului nostru cu care umplem locul.

Trebuie să mărturisim că pragmatismul, exploatat în acest mod umanist, este *compatibil* cu solipsismul. El dă mâna prietenește cu latura agnostică a gândirii kantiene, cu agnosticismul contemporan și, în genere, cu idealismul. Însă astfel exploatat, el este o teorie metafizică despre substanța realității și depășește cu mult modesta analiză făcută de către pragmatism naturii funcției cognitive, care analiză poate fi tot atât de armonios combinată cu abordări mai puțin umaniste ale realității. Unul dintre meritele pragmatismului este acela că este atât de pur din punct de vedere epistemologic. El trebuie să postuleze realități; însă nu face presupuneri asupra alcătuirii lor și cele mai diverse metafizici pot să îl folosească drept fundament. Cu siguranță, nu are nici o afinitate specială față de solipsism.

Uitându-mă peste ceea ce am scris, o mare parte a acestui material îmi lasă o impresie ciudată, ca și cum ceea ce este evident a fost prezentat cu atâta condescendență încât s-ar putea ca cititorii să râdă de grandilocvența mea. Cu toate acestea, este posibil ca o concretețe atât de radicală ca a noastră să nu fie atât de evidentă. Întreaga originalitate a pragmatismului, întregul lui sens este folosirea modului concret de a vedea. Începe cu concretețe și se întoarce și sfârșește cu aceasta. Dr. Schiller, cu cele două aspecte „practice" ale adevărului, (1) relevanță față de situație și (2) utilitate ulterioară, nu face decât să

umple pentru noi până la vârf cupa concreteții. Odată ce ai luat în mâini această cupă, n-o să mai înțelegi eronat pragmatismul. Este ca și cum puterea de a imagina concret lumea *ar fi putut* fi suficient de accesibilă pentru ca cititorii noștri să ne înțeleagă mai bine, ca și cum ar fi putut citi printre rândurile noastre și, în ciuda tuturor inadecvărilor noastre de exprimare, ar fi putut ghici un pic mai corect care a fost gândul nostru. Însă, din păcate, acest lucru nu a fost programat de către destin, deci putem doar să considerăm, vorba cântecelului german:

„Es wär' zu schön gewesen,
*Es hat nicht sollen sein."**

NOTE

1. Întrevăd aici o șansă de a preveni o critică pe care cineva ar putea să o aducă Conferinței III din volumul meu *Pragmatismul*, unde, la paginile 528-529, am spus că „Dumnezeu" și „Materia" pot fi priviți ca termeni sinonimi, atâta timp cât nici un fel de consecințe viitoare nu se pot deduce din cele două concepții. Pasajul a fost transcris din alocuțiunea mea la Uniunea Filosofică din California, retipărită în *Journal of Philosophy*, vol. 1, pag. 673. De-abia rostisem alocuțiunea și am perceput o deficiență în acea parte a ei; însă am lăsat pasajul nemodificat deoarece deficiența nu altera valoarea ilustrativă. Deficiența era evidentă atunci când, aidoma cazului analog al unui univers lipsit de Dumnezeu, mă gândeam la ceea ce numeam o „iubită automată", adică un trup lipsit de suflet care n-ar trebui să se deosebească deloc de o fecioară însuflețită care râde, vorbește, roșește, ne îngrijește și desfășoară toate îndeletnicirile feminine cu tot atât de mult tact și dulceață ca și cum în ea ar sălășui un suflet. Ar considera-o cineva drept un echivalent complet? Cu siguranță că nu, și de ce? Pentru că, în felul în care suntem alcătuiți, egoismul nostru tânjește mai mult decât orice altceva după simpatie și

* „Ar fi fost prea frumos, / Dar nu a fost să fie așa."(în lb. germană în original).

recunoaştere interioară, dragoste şi admiraţie. Tratamentul exterior este apreciat în primul rând ca o expresie, ca o manifestare a conştiinţei pe care o însoţeşte şi în care credem. În acest caz, din punct de vedere pragmatic, credinţa în iubita automată nu va *funcţiona*, şi de fapt nimeni nu o tratează ca pe o ipoteză serioasă. Universul lipsit de Dumnezeu ar fi exact la fel. Chiar dacă materia ar putea face toate lucrurile exterioare pe care Dumnezeu le face, ideea nu ar funcţiona la fel de satisfăcător deoarece cea dintâi nevoie de Dumnezeu a omului modern este pentru o fiinţă care îl va recunoaşte în profunzime şi îl va judeca cu înţelegere. Materia dezamăgeşte această aspiraţie a eului nostru, deci Dumnezeu rămâne pentru majoritatea oamenilor ipoteza mai aproape de adevăr şi într-adevăr rămâne astfel din clare raţiuni pragmatice.

2. Nu mai trebuie să reamintesc cititorului că atât percepţiile simţurilor cât şi percepţiile relaţiilor ideale (comparaţii etc.) ar trebui clasate în rândul realităţilor. Mare parte din „stocul" nostru mental constă în adevăruri privitoare la aceşti termeni.

3. Ambiguitatea cuvântului „practic" reiese bine în aceste cuvinte ale unui recent pretins exponent al vederilor noastre: „Pragmatismul este o reacţie anglo-saxonă împotriva intelectualismului şi raţionalismului intelectului latin... Omul, fiecare individ uman, este măsura lucrurilor. El nu este capabil să conceapă nimic altceva decât adevăruri relative, deci, iluzii. Cât valorează aceste iluzii i se revelează nu prin teorie generală, ci prin practică individuală. Pragmatismul, care constă în trăirea acestor iluzii ale minţii şi supunerea în faţa lor prin practicarea lor, este o *filosofie fără cuvinte*, o filosofie a *gesturilor şi a actelor*, care abandonează ceea ce este general şi menţine numai ceea ce este *particular*". (Bourdeau, în *Journal des Débats*, 29 octombrie 1907).

4. Senzaţiile pot, într-adevăr, conţine propriile obiecte sau pot fuziona cu acestea, după cum simţul comun presupune că o fac; şi diferenţele intuite dintre concepte pot fuziona cu „eternele" diferenţe obiective; dar, pentru a simplifica discuţia noastră, ne putem permite să facem deducţii pe baza acestor cazuri foarte speciale de cunoaştere.

5. Idealistul transcendental crede că, într-un anume mod inexplicabil stările mentale finite sunt identice cu atoateştiutorul transfinit pe care el se găseşte obligat să-l postuleze pentru a furniza un *fundamentum* relaţiei de cunoaştere, aşa cum o percepe el. Pragmatiştii pot lăsa chestiunea identităţii deschisă; însă nu se pot descurca fără cunoscătorul mai comprehensiv aşa cum nu se pot descurca fără realitate dacă doresc să dovedească un caz de cunoaştere. Ei înşişi joacă rolul cunoscătorului absolut în universul de discurs care le serveşte drept material de epistemologizare. Ei garantează realitatea respectivă şi adevărata cunoaştere a acesteia de către subiect în cazul

respectiv. Însă, ei nu pot garanta faptul că ceea ce spun ei înşişi despre întreg universul este obiectiv adevărat, adică dacă teoria pragmatică a adevărului este *într-adevăr* adevărată – ei pot doar să creadă aceasta. Celor ce îi ascultă, ei pot doar să le *propună* această abordare, aşa cum eu o propun cititorilor mei, drept ceva care poate fi verificat *ambulando*, sau prin felul în care consecinţele sale ar putea să o confirme.

(The Pragmatist Account of Truth and Its Misunderstanders, studiu reprodus după „Philosophical Review", 1908, vol. XVII, p. I)

Traducerea: Ovidiu Ursa

OLIVER WENDELL HOLMES
(1841 – 1935)

Oliver Wendell Holmes este creatorul jurisprudenței pragmatice. Într-o comunicare faimoasă, intitulată „Abrams" (1919), el a susținut teza după care *„cel mai bun test al adevărului este puterea gândirii de a ajunge ea însăși acceptată în competiția pieții"*, prin care a dislocat dogmatismul jurisprudenței și a pus adevărul în dependență de aflarea soluției optime și practice la problema aflată în discuție. În orice caz, Holmes trece, justificat, drept inițiatorul abordării pragmatice a legislației[1], care a înregistrat o carieră impresionantă în Statele Unite ale Americii și în afara acestora. El reprezintă, în orice caz, prestigioasa *sociological jurisprudence*, pe care, în succesiunea sa, au ilustrat-o juriștii americani cei mai proeminenți, de la Brandeis și Harlan Stone, la Benjamin Cardozo și Felix Frankfurter[2].

Holmes a participat la disputele filosofice declanșate în America de apariția *Originii speciilor,* a lui Darwin, și l-a urmat pe Chauncey Wright în punerea sub semnul întrebării a necesității ontice. Naturalismul secularizat și etica utilitaristă susțin în scrierile sale edificiul interpretării legislației prin prisma unui evoluționism pragmatic. *„Holmes a considerat metoda analitică a gânditorilor englezi pozitiviști predarwinieni și metoda genetică comparativă a evoluției drept cheile gemene pentru interpretarea legii ca o instituție pe cale de constituire și ca document antropologic pentru știința jurisprudenței"*[3]. Scrierile lui Holmes sunt astăzi reunite în volume, dintre care cele mai reprezentative pentru concepția sa sunt *Common Law* (1881), *The Theory of Legal Interpretation* (1899), *Speeches* (1918) și întinsa sa corespondență. Dintre studiile sale de referință, necesară pentru filosofia dreptului rămâne „Calea Legii" (*The Path of the Law*) (1896 – 1897), pe care îl preluăm în antologia de față.

A.M.

1. Gary J. Jacobson, *Pragmatism, Statesmanship and the Supreme Court,* Cornel University Press, Ithaca and London, 1997.

2. Henry S. Commager *The American Mind*, Bantam Books, Toronto, New York, London, 1950.

3. Philip P. Wiener, *Evolution and the Founders of Pragmatism*, Harvard University Press, 1949.

CALEA LEGII*

Studiul dreptului nu se dedică unui mister, ci unei binecunoscute profesiuni. Studiem ceea ce vrem să cunoaştem pentru a ne înfăţişa înaintea judecătorilor, ori pentru a sfătui oamenii astfel încât să nu ajungă în instanţele judecătoreşti. Raţiunea pentru care dreptul este o profesiune, motivul pentru care oamenii plătesc avocaţi pentru a fi apăraţi ori sfătuiţi de aceştia, este că, într-o societate ca a noastră, puterea forţei publice este încredinţată în anumite cazuri judecătorilor, iar întreaga putere a statului este pusă în acţiune, dacă este necesar, pentru a îndeplini deciziile şi hotărârile judecătoreşti. Oamenii doresc să ştie în ce condiţii, până la ce punct pot risca să se împotrivească la ceea ce este cu mult mai puternic decât ei. Aşadar, studiul dreptului constă în chestiunea de a afla când acest pericol devine redutabil. Obiectul studiului nostru este, aşadar, predicţia, predicţia incidenţei forţei publice prin instrumentalitatea instanţelor judecătoreşti.

Mijloacele aferente studiului sunt constituite de corpul de rapoarte, tratate şi legi existente în această ţară şi în Anglia, de mai bine de şase sute de ani, găsindu-se în prezent într-o continuă augmentare. În aceste pagini sibilinice sunt cuprinse diverse predicţii din trecut privind cazurile în care pedeapsa a fost dusă la împlinire. Ele au fost numite, pe drept cuvânt, oracolele legii. De departe cel mai important lucru şi înţelesul întreg al fiecărui nou efort în gândirea juridică este ca aceste predicţii să fie cât mai precise, generalizate într-un sistem în întregime articulat. Procesul este unic, de la prezentarea cazului de către avocat eliminând toate elementele dramatice care ornează relatarea clientului, reţinând numai faptele de importanţă juridică, până la analizele finale şi rezumatele universale de jurisprudenţă teoretică. Motivul pentru care un avocat nu menţionează faptul că clientul său purta o pălărie albă când a încheiat

* Traducerea s-a făcut după Oliver Wendell Holmes, „The Path of the Law", în Oliver Wendell Holmes, *Collected Legal Papers*, Harcourt, Brace and Company, 1937, pp. 167-202.

contractul, în timp ce doamna Quickly ar dori să se insiste asupra acestui detaliu şi a altora este că el prevede că forţa publică va acţiona în acelaşi fel, indiferent ce anume clientul său purta pe cap. Ca predicţiile juridice să fie mai uşor de memorat cât şi pentru a le înţelege mai bine concluziile desprinse din deciziile trecutului, ele sunt ordonate în aserţiuni generale strânse în manuale, iar legile îmbracă o formă generală. Drepturile şi datoriile fundamentale de care se ocupă jurisprudenţa nu sunt altceva decât predicţii. Unul din numeroasele efecte negative decurgând din confuzia dintre ideile juridice şi cele morale despre care voi vorbi de îndată este că teoria este gata să pună căruţa înaintea cailor şi să considere dreptul ori datoria ca fiind ceva separat şi independent de consecinţele încălcării acestora, fapt pentru care unele sancţiuni sunt hotărâte ulterior. Dar, aşa cum voi încerca să arăt, o aşa-numită datorie legală nu este nimic altceva decât o predicţie, atunci când un om comite ori omite să facă anumite lucruri pentru care va fi făcut să sufere într-un fel ori altul de către decizia instanţei; la fel în privinţa dreptului legal.

Numărul predicţiilor noastre generalizate şi restrânse la un sistem nu este nemăsurat de mare. Ele se prezintă ca un volum limitat de reguli care pot fi cunoscute într-un timp relativ scurt. Este o mare greşeală să ne temem de numărul tot mai crescut al documentelor juridice. Rapoartele unei jurisdicţii în decursul unei generaţii ocupă un loc considerabil în corpul propriu-zis al legii, redefinindu-l din punctul de vedere al prezentului. Am putea reconstitui corpul de legi din cenuşă, dacă acesta ar arde. Folosirea rapoartelor anterioare este mai cu seamă istorică, o cale juridică despre care voi avea de spus câte ceva înainte de a termina.

Doresc, cu permisiunea dumneavoastră, să formulez câteva principii fundamentale pentru studiul acestui corp de reguli ori de predicţii sistematizate, formă sub care cunoaştem dreptul pentru folosul celor ce vor să-l utilizeze ca instrument al profesiei lor pentru a putea face la rândul lor predicţii, iar în ceea ce priveşte studiul dreptului, doresc să remarc că idealul, în materie de lege, nu a fost deocamdată atins.

Primul lucru necesar unei înţelegeri practice a chestiunii este de a sesiza limitele ei. Cred, de aceea, că este de dorit să se evoce şi să se clarifice de îndată confuzia dintre moralitate şi lege, care se complică

în abstracțiuni inutile și adesea, în mai toate cazurile, de fapt, prejudiciază mai ales caracterul abstract al teoriei juridice. Se poate lesne observa că un om rău are tot atâtea motive ca și unul bun să dorească să evite o ciocnire cu instrumentul forței publice, și în consecință se poate constata importanța practică a deosebirii dintre moralitate și lege. Un individ care nu ia seamă nici de o lege etică respectată în gând și faptă de semenii săi poate face totuși astfel încât să evite plata unei amenzi ori chiar închisoarea.

Consider că nimeni din cei prezenți aici nu va interpreta greșit ceea ce am spus, sub forma unui limbaj cinic. Legea este martora și depozitara vieții noastre morale. Istoria legii este istoria dezvoltării morale a rasei umane. Practica legii, în ciuda ironiilor ce se fac pe seama ei, năzuiește să producă oameni și cetățeni buni. Atunci când subliniez diferența dintre lege și morală, mă refer la un singur aspect, acela de a învăța și înțelege legea. În acest scop trebuie să stăpânești perfect limitele specifice, și iată de ce vă cer să vă detașați pentru o clipă de alte lucruri.

Nu afirm că nu există un punct de vedere mai comprehensiv din perspectiva căruia distincția dintre lege și morală să devină secundară ori fără importanță, la fel cum toate deosebirile matematice dispar în prezența infinitului. Dar sunt de părere că deosebirea este de primă importanță privind obiectul pe care îl studiem aici – un studiu adecvat și o deplină stăpânire a legii ca profesie în cadrul unor limite bine înțelese, un corp de reguli delimitate și definiții bine precizate. Am arătat adineauri care este rațiunea practică de a susține acest lucru. Dacă cineva dorește să cunoască doar legea, trebuie să o considere asumându-și rolul unui răufăcător pentru care contează doar consecințele ei materiale. O asemenea cunoaștere îl determină pe răufăcător să prevadă rezultatul acțiunilor sale, nu ca în cazul unui om bun care își găsește motivele comportamentului său fie în interiorul ori exteriorul legii, fie în sancțiunile virtuale ale conștiinței. Importanța teoretică a deosebirii nu este de neglijat, dacă veți medita cu deplină claritate asupra ei. Legea folosește o frazeologie extrasă din morală, iar prin puterea limbajului ne invită mereu să trecem de la un domeniu la altul, fără a observa granițele dintre acestea. Legea vorbește despre drepturi și îndatoriri, intenție criminală și scop, negli-

jență și așa mai departe și nimic nu este mai ușor, pot să spun, mai comun în gândirea juridică decât a se percepe într-o anume fază a dezbaterii acești termeni în sensul lor moral, ducând astfel la confuzie. De exemplu, atunci când se vorbește de drepturile unui om într-un sens moral, intenția este de a discrimina limitele interferenței libertății individuale pe care le considerăm prescrise de conștiință ori de idealul nostru. Este totuși sigur că multe legi au fost transpuse în practică în trecut, și este probabil să fie puse și azi, fiind criticate de cele mai progresiste opinii care în orice împrejurări trec peste limita interferenței dintre mai sus menționatele domenii. De aceea, în mod vădit, nimic decât o confuzie în gândire poate rezulta din asumarea faptului că drepturile omului în sens moral sunt egale cu drepturile în sensul Constituției și al legii. Fără nici o îndoială, cazurile simple, extreme, pot fi puse în locul unor legi imaginabile pe care puterea legiferatoare nu va îndrăzni să le aplice însă, fie și în absența interdicțiilor constituționale scrise, deoarece comunitatea s-ar revolta fățiș; acest fapt oferă o anumită plauzibilitate afirmației că legea, dacă nu este parte a moralității este limitată de aceasta. Dar această limită a puterii nu este coextensivă cu orice sistem al moralei. Deoarece cea mai mare parte a ei se situează departe de cadrul unui asemenea sistem, și în unele cazuri se poate extinde dincolo de ele, din rațiuni cutumiare specifice unui anume popor, la un anume timp. Îmi amintesc că profesorul Agassiz spunea odată că întreaga populație germană s-ar revolta dacă prețul unui pahar de bere ar crește cu doi cenți. O lege într-un asemenea caz ar fi făcută doar din vorbe goale, nu pentru că ar fi greșită, ci pentru că nu ar putea fi aplicată. Nimeni nu va nega că regulamente greșite pot fi și sunt puse în vigoare și că nu vom cădea de acord care dintre ele au fost cele greșit formulate.

Confuzia de care mă ocup prejudiciază în chip evident concepțiile juridice. Gândiți-vă de pildă la întrebarea fundamentală, anume, ce constituie legea? Veți găsi la unii autori ideea că legea este ceva diferit de ceea ce se hotărăște în tribunalele din Massachusetts ori din Anglia, că este un sistem al rațiunii, că este o deducție din principiile eticii, ori din axiome acceptate ori orice altceva ce nu coincide cu decizia judecătorească. Dar dacă ne asumăm punctul de vedere al prietenului nostru, răufăcătorul, vom găsi că lui nu-i pasă defel de axiome și

deducții, dar în schimb dorește să știe ce hotărăsc tribunalele din Massachusetts ori din Anglia. Îi împărtășesc părerea. Predicțiile tribunalelor vor complini de fapt fără nimic altceva, ceea ce înțelegem prin lege.

Luați din nou exemplul unei noțiuni atât de larg înțeleasă, cum este concepția generală după care legea conține noțiunea datoriei legale la care ne-am referit deja. Folosim cuvântul cu întreg conținutul pe care îl extragem din morală. Ce înseamnă însă acest cuvânt pentru un răufăcător? În primul rând și mai cu seamă predicția că dacă va face anumite lucruri, va fi supus unor consecințe neplăcute, trimis la închisoare ori supus la plata unor amenzi. Dar din acest punct de vedere, care este diferența dintre faptul de a fi amendat și faptul de a fi taxat cu o anume sumă de bani pentru comiterea unei anumite fapte? Că punctul său de vedere este proba principiilor juridice, s-a demonstrat în multe dezbateri iscate în tribunale asupra chestiunii înseși, anume dacă răspunderea legală este o penalitate ori o taxă. De răspunsul la această chestiune depinde decizia dacă conduita juridică este din punct de vedere legal justă ori nu, și de asemenea faptul dacă un om se află sub imperiul constrângerii ori dacă este liber. Lăsând la o parte codul penal, nu știm care este diferența dintre răspundere în cazul proprietății morilor ori al legilor care autorizează expropierea pentru cauză de utilitate publică și răspunderea pentru ceea ce numim conversiunea greșită a proprietății unde reconsiderarea este exclusă. În ambele cazuri, partea care își însușește proprietatea altuia trebuia să plătească valoarea ei stabilită de jurați și nimic mai mult. Ce semnificație există în considerarea unei părți ca fiind în drept iar a celeilalte ca fiind nelegală, din punctul de vedere al legii? Nu importă, în ceea ce privește consecințele, plata obligatorie, dacă actul însoțitor este descris în termenul de apreciere ori în termenul de condamnare, ori dacă legea interzice ori dă permisiunea de aplicare ca atare. Dacă într-adevăr aceasta contează, din punctul de vedere al răufăcătorului, este deoarece într-un caz, și nu în altul, câteva dezavantaje ulterioare urmează actului, prin forța legii. Singurele dezavantaje ulterioare la care am fost capabil să mă gândesc sunt de găsit în două concepte juridice relativ neînsemnate, ambele putând fi abolite fără nici un inconvenient. Unul afirmă că un contract din perspectiva căruia se

poate comite un act interzis este ilegal, iar celălalt spune că dacă unul sau doi sau mai mulți răufăcători trebuie să plătească toate daunele, ei pot să-şi asigure contribuția de la prietenii lor. Şi cred că asta este totul. Vedeți cât de vag se răsfrânge circumferința noțiunii de datorie. În acelaşi timp ea creşte în limite precise, atunci când o curățăm cu acidul cinismului şi înlăturăm totul cu excepția obiectului studiului nostru, adică operațiile legii.

Nicăieri nu este mai manifestă confuzia dintre ideile morale şi juridice decât în legea contractului. Printre altele, aşa numitele drepturi şi îndatoriri primare sunt investite cu o semnificație mistică dincolo de ceea ce se poate explica şi asuma. Datoria de a păstra un contract din perspectivă legală înseamnă predicția că cineva este obligat să plătească daune dacă nu îl menține – şi nimic mai mult. Dacă se comite un prejudiciu, persoana este pasibilă să plătească o sumă compensatorie. Dacă cineva încheie un contract, persoana este pasibilă să plătească o sumă compensatorie dacă depăşeşte termenul, iată toată diferența. Dar un asemenea mod de a privi problema „miroase" celor ce cred că este avantajos să introducă, pe cât este posibil, cât de multă etică în morală. Ceea ce a fost totuşi, satisfăcător, pentru Lordul Coke, şi, ca în multe alte cazuri, mă declar de partea punctului său de vedere. În procesul *Bromage contra Genning*[1], de la Magistratura Regală, s-a căutat o interdicție într-un proces pentru stabilirea unor hotare de teren în Wales, urmărindu-se încheierea unui acord pentru o arendă. Lordul Coke a afirmat că va combate intenția ofertantului, de vreme ce acesta urmărea fie să nu plătească daunele, fie să ia arenda. Sergentul Harris, din partea reclamantului, a mărturisit că a făcut plângerea împotriva conştiinței sale şi a fost obținută o interdicție. Nu voi relata aici restul cazului, dar aceasta demonstrează, îndrăznesc să spun, că exemplul s-a încadrat de la început în spiritul jurisprudenței, deşi dl. Harriman, în micul său volum despre contracte, altfel abil construit, s-a înşelat după cum respectuos cred, preferând altă concluzie.

Am vorbit numai despre jurisprudență, deoarece sunt unele cazuri în care justificarea logică poate fi găsită în denominarea răspunderii civile ca îndatorire, într-un sens larg. Aceste cazuri sunt relativ puține. Cazuri în care achitarea pune în vigoare o dispoziție şi o aplică

trimițându-l pe acuzat la închisoare ori altfel spus, pedepsindu-l dacă nu se supune deciziei instanței. Cu greu însă aș putea sugera modelarea unei teorii generale pornind de la o excepție, și cred că ar fi preferabil să nu ne mai preocupăm de drepturile primare și sancțiuni, ci să descriem doar predicțiile privind răspunderile impuse în mod obișnuit de lege în termeni inadecvați.

Am menționat, la alte exemple găsite în uzanța legii, termeni luați din domeniul moralei, ca intenție criminală, scop și neglijență. Este îndeajuns să luăm termenul de intenție criminală așa cum este folosit în cadrul legii răspunderii civile pentru daune, ceea ce noi avocații numim legea prejudiciului, pentru a arăta că înseamnă ceva diferit din punct de vedere juridic de ceea ce înseamnă în morală, și de asemenea pentru a arăta că diferența a fost estompată, conferind același nume unor principii care au puține lucruri în comun. Cu trei sute de ani în urmă, un preot a folosit într-o predică o întâmplare din *The Book of the Martyrs* a lui Fox, despre un bărbat care, după ce asistase la tortura unuia dintre sfinți, a murit suferind chinuri sufletești pe măsura celor fizice la care fusese martor. S-a întâmplat ca Fox să nu aibă dreptate. Presupusa victimă era vie și întâmplător a asistat la predică, dându-l pe preot în judecată. Președintele secției regale a Înaltei Curți de Justiție și președintele Curții penale Wray a pledat în fața juraților spunând că acuzatul nu era pasibil de pedeapsă, deoarece relatarea nu a fost spusă în chip vinovat, cu răutate. El a înțeles răutatea în sens moral, drept un motiv al unei intenții rele. Dar azi, nimeni nu se îndoiește de faptul că un om poate fi pasibil fără nici o intenție rea, doar pentru afirmații false, făcute în chip evident pentru provocarea unor daune temporale. Vorbind despre pledoaria cazului, voi considera totuși comportamentul acuzatului drept condamnabil; dar, după părerea mea cel puțin, cuvântul nu spune nimic despre motive, ori despre atitudinea acuzatului în ceea ce privește viitorul, ci arată doar că tendința comportamentului în circumstanțele cunoscute a fost clar cauza daunelor temporale ale reclamantului[2].

În ceea ce privește legea contractului, folosirea unui vocabular similar a condus la o confuzie asemănătoare celor arătate de mine. Morala se ocupă cu starea de fapt interioară psihicului unui individ, cu ceea ce intenționează el, de fapt. Din epoca romană până azi, acest fel

al definiției a afectat limbajul legii în privința contractului, și limbajul a acționat în consecință asupra gândirii. Vorbim despre un contract ca despre un compromis între opiniile celor două părți și de aici reiese că în multe cazuri nu există contract de vreme ce cele două opinii nu se conjugă; adică, de vreme ce s-au urmărit scopuri diferite, ori deoarece nici o parte nu s-a bucurat de acceptul celeilalte. Cu toate acestea, nimic nu este mai sigur decât că părțile pot fi legate printr-un contract privind chestiuni pe care nici una nu le-a urmărit ca atare, și atunci când o parte nu cunoaște acceptul celeilalte părți. Să presupunem că un contract este încheiat pentru a susține o conferință în scris într-o formă adecvată, fără a se menționa nici un termen. Una din părți crede că acesta semnifică o perioadă imediată, o săptămână. Cealaltă parte presupune că termenul înseamnă momentul când va termina de elaborat conferința. Instanța judecătorească spune că termenul înseamnă o durată rezonabilă. Părțile sunt legate de contract după cum acesta este interpretat de instanța judecătorească, deși nici una din părți nu a înțeles ceea ce curtea declară că au susținut. În opinia mea, nimeni nu va înțelege adevărată teorie a contractului și nici nu va fi vreodată capabil să ia în dezbatere unele chestiuni fundamentale ale ei în mod inteligent, dacă nu va înțelege că toate contractele sunt formale, și că alcătuirea unui contract nu depinde de acordul a două opinii într-o singură intenție, ci de acordul a două seturi de semne exterioare – deci nu de faptul ca părțile să fi *înțeles* același lucru ci, de faptul de a fi *spus* același lucru. În afară de aceasta, după cum semnele se pot adresa unui sens ori altuia – vederii ori auzului – de natura semnului va depinde momentul când contractul va fi încheiat. Dacă semnul este tangibil, de pildă o scrisoare, contractul este încheiat când scrisoarea de acceptare este trimisă. Dacă este necesar ca părerile contractanților să coincidă, nu se va încheia nici un contract până când acceptul nu va fi elaborat – și nu acesta va fi cazul, de exemplu, dacă acceptul va fi smuls din mâna ofertantului de o a treia persoană.

Nu este momentul să elaborăm nici o teorie detaliată și nici să răspundem la numeroasele întrebări și îndoieli evidente, sugerate de aceste păreri generale. Dacă la nici una nu se poate lesne răspunde, ceea ce încerc să fac acum printr-o serie de aluzii, este să proiectez o lumină asupra îngustei căi a teoriei juridice și asupra a două capcane

periculos de apropiate. Despre prima am vorbit îndeajuns. Sper că exemplele mele au ilustrat pericolul existent atât pentru speculație cât și pentru practica juridică, anume cel de a confunda moralitatea cu legea, cât și capcana pe care limbajul juridic ne-o rezervă în această parte a drumului nostru. În ceea ce mă privește, mă întreb adesea dacă nu ar fi un câștig ca fiecare cuvânt cu semnificație morală să fie exclus din limbajul juridic, și dacă în locul lor alți termeni care să exprime doar idei juridice să fie adoptați. Am pierde dovezile vechi ale unei bune părți a istoriei cât și o anumită grandoare câștigată din asocierile etice, dar scăpând de o confuzie inutilă, am câștiga foarte mult în ceea ce privește claritatea gândirii.

Iată ceea ce ar fi de spus despre limitele legii. Chestiunea următoare pe care doresc să o examinez este cea privitoare la forțele care determină conținutul și dezvoltarea legii. Se poate spune împreună cu Hobbes, Bentham și Austin, că legea emană de la suveran, chiar dacă primele ființe umane care o enunță sunt judecătorii, sau se poate crede că legea este vocea unui *Zeitgeist*, ori orice altceva. Toate acestea servesc scopului meu. Chiar dacă fiecare hotărâre a necesitat autorizarea unui împărat având o putere despotică și o fire capricioasă, nu am fi mai puțin interesați, în ceea ce privește caracterul de predicție al legii, în descoperirea unei ordini, a unei explicații raționale și al unui principiu de dezvoltare a principiilor juridice expuse. În fiecare sistem există asemenea explicații și principii. Cât le privește pe acestea, e important să prezint o a doua eroare.

Sofismul la care mă refer este noțiunea că singura forță activă în dezvoltarea legii este logica. În sensul cel mai larg, într-adevăr, această noțiune pare să fie adevărată. Postulatul conform căruia noi gândim despre univers este că există o relație cantitativă determinată între fiecare fenomen și antecedentele și consecințele lui. Dacă există un astfel de lucru, ca de pildă un fenomen lipsit de aceste relații cantitative precise, este vorba de un miracol. El există în afara legii cauzei și efectului și transcende puterea noastră de gândire, ori cel puțin este ceva despre care, ori în funcție de care, nu putem raționa. Condiția gândirii noastre despre univers este de a-l prezenta apt pentru a fi perceput rațional, ori cu alte cuvinte, ca fiecare parte a acestuia să fie efect și cauză în același sens în care aceste părți corespund între ele.

Astfel, în cel mai general sens, este adevărat că legea are o dezvoltare logică, ca orice alt lucru. Pericolul despre care vorbesc nu este acceptarea faptului că principiile care guvernează alte fenomene călăuzesc de asemenea legea, ci noțiunea că un sistem dat, ca al nostru de exemplu, se poate deduce ca matematica, din unele sisteme generale. Aceasta este eroarea firească a şcolii noastre. Ea nu este limitată numai la acest nivel. Am auzit un eminent judecător spunând cândva că nu a emis niciodată o hotărâre până când nu a fost convins că era justă. Astfel, deosebirea între punctele de vedere privind legea este adesea condamnată, ca şi când ar însemna pur şi simplu că o parte ori alta nu ar mai acționa corect potrivit părerilor lor, iar dacă şi-ar da mai multă silință, ar ajunge inevitabil la o înțelegere.

Acest fel de gândire este în întregime firesc. Educația avocaților se face urmând un model logic. Procesele de analogie, discriminare şi deducție sunt cele mai familiare instrumente de lucru. Limbajul hotărârii judecătoreşti este mai cu seamă limbajul logicii. Iar metoda şi forma logică satisfac acea năzuință spre certitudine şi siguranță existentă în spiritul fiecărui om. Certitudinea este însă în general o iluzie, iar siguranța nu reprezintă destinul uman. În spatele aşa-zisei forme logice, se află o judecată referitoare la valoarea relativă şi la importanța motivelor legislative ce se confruntă; adesea o judecată incongruentă şi inconştientă este adevărata rădăcină şi mobilul real al întregului fenomen. Oricărei concluzii i se poate da o formă logică. Întotdeauna se poate implica o condiție într-un contract. Dar care este motivul implicării ei? Din cauza unei concepții, ori din cauza unei păreri referitoare la metodă, ori pe scurt, din cauza unei atitudini personale privind o chestiune care nu poate fi exprimată într-o formulă cantitativă exactă, şi în consecință nu este aptă a-şi găsi concluziile logice precise. Asemenea chestiuni constituie adevărate câmpuri de luptă acolo unde nu există mijloacele pentru a le determina într-un mod precis, şi unde decizia nu poate exprima mai mult decât preferința unui anumit grup la un moment dat, şi într-un anumit loc. Nu putem realiza în ce măsură legea este subiectul reconsiderărilor la cea mai mică schimbare a cutumelor opiniei publice. Nici o formulare nu este în sine elocventă indiferent cât de prompți suntem în a o accepta, nici chiar afirmația d-lui Herbert Spencer, anume că

„fiecare om are dreptul să facă ce vrea, cu condiția să nu încalce un drept al vecinilor săi."

De ce este oare privilegiată o afirmație falsă și injurioasă despre un servitor dacă este făcută în mod deschis? Deoarece s-a considerat mai important ca afirmația să fie dată liber, în sensul că un om să fie protejat de ceea ce în alte circumstanțe ar fi un caz de prejudiciere, acționabil în justiție. De ce are un om libertatea de a pune la cale o acțiune care știe că-l va ruina pe vecinul său? Este pentru că se presupune că bunul public este mai bine servit într-o competiție liberă. În mod evident asemenea judecăți de relativă importanță pot varia în perioade și locuri diferite. De ce furnizează un judecător juraților informația că un patron nu este răspunzător în fața unui angajat din cauza unei ofense petrecute în cursul angajării decât dacă nu este neglijent, și de ce în general juriții nu dau verdictul în favoarea reclamantului, dacă cazul ajunge în competența lor? Fiindcă modalitatea tradițională a legii noastre este să limiteze răspunderea la cazurile în care un individ prudent ar fi putut prevedea dauna ori cel puțin pericolul, în timp ce înclinația unei mari părți a comunității este, după cum procedează anumite grupuri de persoane, de a se asigura în privința celor cu care tratează. De vreme ce în această privință s-a spus ultimul cuvânt, mi-am dat seama că cerința unei asemenea asigurări contra oricărui risc trebuie să prevaleze ca parte a programului unuia dintre cele mai bune sindicate. Asistăm la o bătălie ascunsă, pe jumătate conștientă, asupra problemei politicii legislative, și dacă se crede că ea poate fi rezolvată o dată pentru totdeauna deductiv, pot spune doar că este un punct de vedere teoretic greșit, fiind sigur că concluzia nu va fi acceptată în practică, *semper ubique et ab omnibus*.

Într-adevăr, cred că teoria noastră în privința acestei probleme este chiar și în prezent subiectul unor reconsiderări, deși nu sunt pregătit să răspund cum aș reacționa dacă o asemenea reconsiderare ar fi propusă. Legea noastră privind prejudiciul își are originea în timpurile vechi când nedreptatea, înșelăciunea, calomnia precum și fapte de acest fel erau sancționate oarecum arbitrar, nesistematic, acolo unde cădeau sub incidența legii. Prejudiciile pe care le sesizează instanțele noastre judecătorești sunt în speță incidente privind unele chestiuni de afaceri bine cunoscute. Ele constau în daune aduse

persoanei ori proprietății de către căile ferate, fabrici şi altele de acest fel. Răspunderea pentru ele este estimată mai devreme ori mai târziu la preţul plătit de comunitate. Comunitatea plăteşte într-adevăr daunele iar chestiunea răspunderii, dacă este analizată pătrunzător, dezvăluie de fapt întrebarea cât de departe este de dorit ca cetățenii să-i asigure pe cei de a căror muncă beneficiază. S-ar putea spune că în asemenea cazuri şansa ca jurații să-l achite pe acuzat este doar o posibilitate relativ rară, întrerupând arbitrar cursul regulat al desfăşurării procesului de despăgubire, obişnuită doar în cazul unui reclamant deosebit de conştient, de aceea, în consecință nulă. Pe de altă parte, chiar valoarea economică a unei vieți poate fi calculată pentru comunitate şi se poate spune că nici o despăgubire nu poate trece peste această sumă. Este de conceput ca într-o bună zi să ne găsim în situația de a urma pe un plan superior pilda tarifului vieții şi a legii talionice pe care o găsim în *Leges Barbarorum*.

Cred că judecătorii înşişi au eşuat în a-şi recunoaşte în chip adecvat datoria de a cântări compensațiile avantajului social. Datoria este inevitabilă, iar urmarea mult declaratei aversiuni judiciare de a se ocupa cu asemenea despăgubiri este, aşa cum am arătat, să lase fundamentul raționamentului juridic incoerent. Când ideile socialiste au căpătat o amploare publică, clasa dominantă a societății a devenit în chip vădit temătoare. Bănuiesc că această teamă a influențat acțiunea juridică aici, ca şi în Anglia, cu toate că este sigur că ea nu este factor conştient în deciziile la care mă refer. Cred că ceva asemănător a făcut ca oamenii care nu mai sperau să controleze legislaturile, să ceară tribunalelor să fie un fel de exponente ale Constituției, şi ca apoi, în unele tribunale să fie descoperite noi principii în afara instrumentelor legii, principii ce pot fi generalizate în acceptarea doctrinelor economice care au triumfat de acum cincizeci de ani; de asemenea ceea ce a condus la aceasta a fost renunțarea la un mod de gândire juridic anacronic. Nu pot decât să cred că dacă instruirea avocaților i-ar determina pe aceştia să considere cu mai multă precizie şi într-un fel mai explicit avantajul social pe care legea promulgată trebuie să se fundamenteze, ar ezita uneori acolo unde sunt acum prea încrezători şi ar vedea că într-adevăr nu mai sunt imparțiali în chestiuni litigioase adesea arzătoare.

Atât despre eroarea formei logice. Să analizăm acum condiția actuală a legii ca obiect de studiu, cât și idealul spre care tinde. Suntem încă departe de punctul de vedere pe care dorim să-l atingem. Nimeni nu l-a atins încă, și nimeni nu îl poate atinge deocamdată. Ne găsim doar la începutul unei reacții filosofice și a unei reconsiderări privind valoarea doctrinelor care în majoritatea lor sunt încă socotite a fi valide fără nici o analiză sistematică, conștientă și deliberată a temeiurilor lor. Evoluția legii are loc în mod continuu, de peste o mie de ani; la fel ca dezvoltarea unei plante, fiecare generație contribuie la pasul următor prin gând și faptă, urmând o lege a creșterii spontane. Era perfect natural și îndreptățit să se fi întâmplat astfel. Imitația este o necesitate a naturii umane, după cum arăta remarcabilul scriitor francez N. Tarde, într-o admirabilă carte, *Les Lois de l'Imitation*. Cele mai multe lucruri pe care le facem, nu le facem dintr-o rațiune superioară celei pe care au avut-o părinții noștri ori pe care o au vecinii noștri, acest lucru fiind valabil în multe alte privințe. Raționea acestor fapte este justă, dar nu este cea perfectă, deoarece viața noastră scurtă nu ne dă răgaz pentru altceva mai bun. În consecință, deoarece suntem obligați să acționăm astfel, urmează că regulile care fundamentează acțiunea și gândirea vor avea efectul ordonator al rațională și că spiritul nostru va aspira la rațională în comprehensiunea întregii sale sfere de activitate. În ceea ce privește dreptul, este neîndoielnic adevărat că un evoluționist va ezita să afirme validitatea universală a ideilor sale sociale, ori a principiilor considerate a merita să fie cuprinse în legislație. Evoluționistul e satisfăcut dacă le poate evidenția din când în când, ca exemple ale punctului său de vedere. El poate fi oricând gata să admită că nu cunoaște un bine absolut în cosmos, mai mult chiar, că nu cunoaște aproape nimic în ceea ce privește idealul binelui veșnic al omenirii. Cu toate acestea, este pe deplin adevărat că un corp de legi devine mai rațional și mai civilizat, atunci când fiecare articol conținut este parte dintr-o rețea de referințe precis articulată, coerentă unui scop final, și de asemenea când temeiurile ce conduc spre acel țel sunt formulate, ori se găsesc în situația de a fi transpuse în cuvinte.

În multe cazuri în prezent, dacă dorim să știm de ce un articol de lege există în forma sa specifică, ori dacă dorim mai mult ori mai puțin

să aflăm de ce există ca atare, ne întoarcem la tradiție. Îi căutăm rădăcinile în diferite anuare, şi poate mai departe, în cutumele francilor salieni, şi chiar mai departe, în pădurile germanice, în trebuințele regilor normanzi, în asumarea puterii de către o clasă dominată, ori în absența ideilor abstracte. În toate acestea găsim motivul practic care justifică binele ca simplu fapt al acceptării unei situații, alături de ideea că oamenii s-au obişnuit cu ea. Studiul rațional al dreptului mai înseamnă încă într-o mare măsură, cunoaşterea istoriei. Istoria trebuie să facă parte din studierea legilor, deoarece fără ea nu putem cunoaşte scopul precis al legilor, care constituie de fapt țelul activității noastre. Istoria constituie o parte componentă dintr-un studiu rațional, fiind prima treaptă spre un scepticism luminat, adică spre o reconsiderare deliberată a valabilității legilor în cauză. Când reuşeşti să scoți balaurul din peşteră, aducându-l la lumina zilei, poți să-i numeri dinții şi ghearele şi să-ți dai seama cât de puternic este; însă primul pas este să-l scoți din peşteră. Următorul pas este să-l ucizi, ori să-l îmblânzeşti ori să-l transformi într-un animal folositor. Perspectiva studiului rațional al legii îl desemnează pe omul prezentului, dar cel al viitorului este specialistul în statistică şi ştiințe economice. Este revoltător să nu existe o altă rațiune superioară pentru un articol de lege decât aceea că acesta a fost emis în timpul lui Henry IV. Este cu atât mai revoltător dacă temeiurile pe care se fundamentează o lege au dispărut de atunci, legea persistând dintr-o oarbă imitație a trecutului. Mă refer la regula tehnică de a abuza *ab initio*, cum este ea denumită, procedeu pe care am încercat să-l aplic într-un recent caz din Massachusetts*.

Dați-mi voie să vă ofer un exemplu ilustrativ pentru ideea conform căreia țelul social la care tinde un articol de lege se estompează, şi este doar parțial atins, ca o consecință a faptului că legea îşi datorează forma actuală dezvoltării istorice graduale, în loc ca ea să fie remodelată în întregime cu o referire articulată conştientă la scopul avut în vedere. Credem că este de dorit ca proprietatea individului să fie protejată împotriva însuşirii ilegale, şi în consecință numim furtul o infracțiune. Răul făcut este acelaşi dacă însuşirea ilegală a proprietății este făcută de un individ în mâinile căruia

* Commonwealth. *v.* Rubin 165 Mass. 453.

proprietarul şi-a încredinţat proprietatea, ori de unul care o fură în mod samavolnic.

Legea veche nu a statuat, datorită nivelului ei primitiv de dezvoltare, nimic mai mult decât o încercare de a înlătura violenţa, şi a considerat foarte firesc furtul drept o transgresare, parte a definiţiei delictului. În timpurile moderne judecătorii au simplificat puţin definiţia, susţinând că dacă răufăcătorul intră în posesia bunului în cauză printr-un artificiu ori o înşelătorie, infracţiunea este considerată a fi comisă şi în acest caz. Aceasta înseamnă cu adevărat renunţarea la cerinţa transgresării şi ar fi fost mult mai logic şi mai obiectiv din punct de vedere al obiectului, ca ea să fie abandonată în întregime. Actul ar fi fost însă prea temerar şi a fost lăsat în seama jurisprudenţei. Aceasta a fost legiferată, calificând escrocheria drept delict. Puterea tradiţiei a determinat ca infracţiunea escrocheriei să fie până acum considerată deosebită de furt în unele jurisdicţii cel puţin, lăsând o portiţă de scăpare hoţilor, care fiind condamnaţi pentru furt pot invoca motivul că au fost condamnaţi pentru escrocherie şi invers, eludând în acest fel legea.

Chestiuni cu mult mai importante aşteaptă soluţii mai bune decât cele date de înaintaşii noştri. Ce exemplu mai elocvent poate fi oferit decât cel al inconsecvenţei dreptului penal, în forma lui actuală, care nu ne oferă nici o certitudine că face mai mult bine decât rău? Nu doresc să mă refer la efectul pe care acesta l-a avut în degradarea condiţiei morale a deţinuţilor, şi în incitarea lor la alte delicte ori la chestiunea dacă amenda ori închisoarea nu apasă mai greu asupra copiilor şi soţiei răufăcătorului decât asupra lui însuşi. Am în vedere aspecte aşadar mult mai cuprinzătoare. Este răul curmat de pedeapsă? Îi tratăm pe răufăcători în mod principial? O şcoală modernă de criminalişti europeni se mândreşte cu formula concepută, se spune, de către Gall, conform căreia trebuie să avem în vedere mai degrabă răufăcătorul decât infracţiunea. Formula nu ne conduce prea departe, dar investigaţia începută în privinţa acestei probleme are în vedere pentru întâia oară un răspuns ştiinţific. Dacă răufăcătorul tipic este un degenerat, predispus printr-o necesitate organică adânc înrădăcinată la fraudă ori omucidere, necesitate similară celei ce îl determină pe crotal să muşte, este inutil să credem că îl vom împiedica de la comiterea

unui delict trimițându-l la închisoare. El trebuie să fie înlăturat; nu poate fi educat, ori oprit din reacțiile lui structurale. Dacă, pe de altă parte, infracțiunea şi comportamentul uman normal este în principal o chestiune de imitație, trebuie să ne aşteptăm ca pedeapsa să o înlăture. Studiul răufăcătorilor a fost menit, în viziunea unor reputați oameni de știință, ideii de a susține ipoteza de mai sus. Statisticile relativei creşteri a ratei delincvenței în marile aglomerări urbane cu exemple edificatoare dar mai puțin evidente în părțile mai puțin populate unde diseminarea infracționalității cunoaşte un proces mai lent, au fost folosite cu o mare putere de impact în favoarea ultimului punct de vedere. Există însă un influent curent de opinie potrivit căruia orice s-ar întâmpla, „nu natura infracțiunii, ci periculozitatea delictului constituie singurul criteriu rațional legal necesar canalizării reacției sociale inevitabile împotriva răufăcătorului[3]".

Impedimentele ce stau în calea unei generalizări raționale, ilustrate din cazuistica legii privind furtul, sunt prezente şi în alte ramuri ale legii, ca şi în ceea ce priveşte infracțiunea. Analizați de pildă legea ofensei ori a răspunderii penale pentru daune comise în afara contractului, la fel ca şi cele similare acestei probleme. Există oare vreo teorie generală a unei asemenea răspunderi ori în cazurile în care aceasta există, merită a fi enumerate doar explicate pe temeiul ei special, la fel de lesne cum este să credem că dreptul de a acționa în lege pentru anumite categorii binecunoscute de prejudicii ca şi transgregarea ori calomnia, îşi are istoria lui specifică pentru fiecare clasă în parte? Există cred, o teorie generală care urmează a fi descoperită, mai degrabă ca tendință decât ca fapt stabilit şi acceptat. Cred că legea se referă la pricinuirea unei pagube temporare comise de o persoană responsabilă, acționabilă în judecată, dacă în împrejurări proprii persoanei, periculozitatea acțiunii este evidentă din punct de vedere al experienței comune, ori dacă, după propria sa experiență aceasta este mai mult decât o obişnuință, cu excepția cazurilor în care din rațiuni speciale de politică, legea refuză să-l protejeze pe reclamant ori îi acordă circumstanțe atenuante acuzatului[4]. Consider că, în mod obişnuit intenția criminală, scopul şi neglijența înseamnă doar că pericolul s-a manifestat vădit într-un grad mai mic ori mai mare, în împrejurări proprii răufăcătorului, deşi în anumite cazuri de abuz de putere,

acestea indică de fapt o intenție răuvoitoare, iar o asemenea intenție poate îndepărta permisiunea de a pricinui cu bună-știință răul, care altfel ar fi acordată pe temeiul unui motiv ori a altuia, în apărarea binelui public. Împărtășind această opinie unui eminent judecător englez, acesta mi-a spus: „Vorbiți despre ceea ce ar trebui să fie legea; după conținutul legii trebuie să evidențiați un drept. Un om nu este pasibil de pedeapsă decât dacă nu este subiectul datoriei". Dacă distincția făcută a fost mai mult decât o diferență între cuvinte, ori în ceea ce privește proporția dintre regulă și excepție, atunci după opinia lui, responsabilitatea pentru un act nu se poate referi la tendința manifestă a actului de a cauza pagubă temporară în general, ca explicație satisfăcătoare, ci trebuie să se refere la natura specifică a prejudiciului, ori trebuie dedusă din unele circumstanțe speciale din afara tendinței actului pentru care nu există o explicație generală. Consider că un asemenea punct de vedere este greșit, deși este larg răspândit, îndrăznesc să spun în general acceptat în Anglia.

Pretutindeni fundamentul principiului este tradiția, într-o măsură atât de covârșitoare încât ne aflăm în situația periculoasă de a exagera rolul istoriei. Cu o altă ocazie, profesorul Ames a scris un articol savant, arătând printre altele că dreptul cutumiar nu a recunoscut procedura apărării în acțiuni ce privesc documente ori acte sigilate și morala pare a fi faptul că trăsătura proprie a acelei apărări se datorează originii ei echitabile. Dar dacă, după cum arătam, toate contractele sunt formale, diferența nu este doar istorică, ci și teoretică, situată între viciile de formă care împiedică constituirea unui contract și motivele neîntemeiate ce nu pot fi considerate în mod vădit în nici un sistem pe care l-am numi rațional, cu excepția unuia care a acționat ca părtaș la susținerea acestor temeiuri. Acesta nu este un fapt limitat la chestiuni specioase, ci se aplică întregului în cauză. S-ar cuveni să adaug că nu presupun că dl. Ames ar dezaproba sugestia mea.

Cu toate acestea dacă analizăm legea contractului, găsim că este „încărcată" de istorie, deosebirile dintre datorie, contract și obligație sunt pur și simplu istorice. Clasificarea anumitor obligații de a plăti bani, impuse de lege în afara oricărui contract, ca de pildă în cazul cvasicontractelor, este de fapt istorică. Doctrina cauzei juridice este istorică. Prestigiul unui sigiliu trebuie explicat cu ajutorul istoriei.

Cauza juridică este o simplă formă. Este ea însă o formă utilă? Dacă da, de ce să nu fie obligatorie pentru toate contractele? Sigiliul este doar o simplă formă care dispare în coada iscăliturii şi în prevederile unei hotărâri ce trebuie date privind o pricină, cu sigiliu ori nu. De ce să se permită ca o simplă distincţie să afecteze drepturile şi obligaţiile oamenilor de afaceri?

Concepând acest discurs am întâlnit un exemplu al felului în care tradiţia nu numai că nesocoteşte calea raţională, dar o încalcă înainte de a o fi înţeles, dându-i o finalitate mult mai amplă decât atunci când avea un anume înţeles. O lege nescrisă a Angliei spune că, într-un contract scris, o schimbare materială făcută de către o parte anulează respectivul contract. Teoria este contrară tendinţei generale a dreptului. Nu putem afirma înaintea unui complet de judecată că dacă un om a mințit vreodată într-un moment anume, trebuie să se presupună că a mințit întotdeauna. Chiar dacă un individ a încercat să înşele, faptul de a-l împiedica să spună adevărul nu este o probă suficientă. Obiecţiuni de acest gen parazitează mai degrabă probatoriul în loc să-i reliefeze credibilitatea. Cu atât mai mult această lege nu se referă la fraudă şi nu se mărgineşte la probatoriu. Înseamnă că de fapt nu poţi folosi înscrisul decât atunci când contractul este încheiat. Ce înseamnă acest lucru? Existenţa unui contract scris depinde de faptul dacă ofertantul şi partea căreia i se oferă au schimbat între ei expresiile acordului lor scris. Dar în cazul unei obligaţii, noţiunea veche era diferită. Contractul era inseparabil de pergament. Dacă un străin îl distrugea, sau îi rupea sigiliul, ori îl modifica, obligantul nu îl putea reconstitui, indiferent dacă era sau nu vinovat, deoarece contractul acuzaţiei, adică obligaţia concretă pe care o sigilase, nu mai putea fi produsă în forma în care fusese concepută. Cu aproape o sută de ani în urmă, Lord Kenyon şi-a luat sarcina de a folosi o soluţie raţională în cazul acestei tradiţii, după cum a făcut-o uneori în detrimentul dreptului, şi neînţelegând, a spus că nu se găsea nici un motiv pentru care ceea ce era adevărat pentru o obligaţie să nu fie adevărat şi pentru alte contracte. Întâmplător, hotărârea lui a fost dreaptă, deoarece conţinea o obligaţie contractuală, unde din nou dreptul cutumiar considera contractul ca fiind inseparabil de hârtia pe care fusese scris, dar argumentarea generală s-a extins şi asupra altor contracte şi ca urmare, au

fost inventate variate temeiuri absurde şi nerealiste care să reprezinte legea pusă în practică.

Sunt încredinţat că nimeni nu mă va înţelege greşit, că dacă critic atât de liber legea, înseamnă că nu am vreo consideraţie faţă de ea. Venerez legea, şi mai ales sistemul nostru de legi ca pe unul dintre cele mai grandioase produse ale minţii umane. Nimeni nu cunoaşte mai bine decât mine şirul infinit al marilor personalităţi care s-au jertfit aducându-şi contribuţia la îmbunătăţirea acestui sistem, fiecare parte fiind totuşi minoră în comparaţie cu măreţia întregului. Această uriaşă realizare demonstrează în totalitatea ei că trebuie să respectăm ceea ce există, acesta nefiind un vis hegelian, ci parte a vieţii noastre. Dar oricine e liber să critice chiar ceea ce altcineva admiră. Dreptul este domeniul căruia i-am închinat viaţa mea, şi aş arăta mai puţină preţuire legii dacă nu aş face tot ce-mi stă în putere pentru a o îmbunătăţi şi, dacă atunci când sesizez ceea ce mi se pare a fi idealul viitorului ei, aş ezita să nu îl evidenţiez şi să nu mă ataşez lui, din toată inima.

Am spus poate suficient de mult pentru a ilustra rolul pe care studiul istoriei îl joacă în mod necesar în înţelegerea comprehensivă a legii aşa cum este ea azi. În modul de predare al acestei şcoli de drept şi a celei de la Cambridge, studiul istoriei nu este în pericol de a fi subevaluat. Dl. Bigelow, aici de faţă şi d-nii Ames şi Thayer de la Cambridge, au adus contribuţii importante care nu vor fi date uitării, iar în Anglia o istorie recentă a vechiului drept britanic scrisă de Sir Frederick Pollock şi Mr. Maitland a conferit subiectului un farmec seducător. Trebuie să ne ferim însă de capcana colecţionarului de anti-chităţi, şi trebuie să ne amintim din perspectiva scopurilor noastre că singura justificare a interesului nostru pentru trecut este lumina pe care acesta o aruncă asupra prezentului. Aştept cu nerăbdare un timp când rolul jucat de istorie în explicitarea teoriei dreptului va fi foarte mic iar în locul unei cercetări laborioase, ne vom cheltui energia cu un studiu ale cărui ţeluri şi raţiuni vor fi atinse pentru că dorim acest lucru. Ca un prim pas spre acest ideal, mi se pare că ar fi cazul ca fiecare avocat să aibă o înţelegere economică a fenomenului. Actualul divorţ dintre şcolile de economie politică şi cele de drept constituie un exemplu ilustrativ pentru cât de mult a rămas de făcut în studiul filosofic al

acestei chestiuni. În stadiul actual al economiei politice, ne întâlnim din nou, într-o mare măsură cu istoria, dar acolo suntem chemaţi să examinăm şi să cântărim rezultatele legislaţiei, mijloacele de aplicabilitate precum şi costul lor. Învăţăm că pentru tot ceea ce dobândim, trebuie să renunţăm la ceva şi suntem deprinşi să aşezăm întâi avantajul a ceea ce câştigăm şi mai apoi ceea ce pierdem, să cunoaştem de fapt ce se întâmplă atunci când alegem între aceste două lucruri.

Există însă şi un alt obiect de studiu, uneori subapreciat de către pragmatişti. Aş vrea să spun câteva cuvinte despre acesta, deşi cred că o bună parte a lui poartă alt nume. Mă refer la studiul jurisprudenţei. Jurisprudenţa, aşa cum o văd eu, este pur şi simplu legea, în aspectul ei cel mai generalizat. Orice efort de a subordona un caz la un articol de lege, este un efort de a pune în practică jurisprudenţă, deşi terminologia folosită în limba engleză este mărginită la cele mai ample legi şi la cele mai fundamentale concepţii. O caracteristică a unui mare om al legii este capacitatea acestuia de a sesiza aplicarea celor mai generale reguli. Iată cazul unui judecător de pace din Vermont care a primit reclamaţia unui fermier, îndreptată împotriva altuia, care îi stricase separatorul de lapte. Judecătorul a examinat îndelung cazul spunând apoi că, deşi cercetase legile nu a putut găsi nimic despre separatoarele de lapte, dând verdictul în favoarea acuzatului. Aceeaşi stare de spirit este ilustrată în toate anuarele şi manualele noastre. Dispoziţiile de punere în practică a rudimentarelor reguli de contract ori daune se ascund sub titlurile articolelor despre companiile de căi ferate ori telegraf ori nu ajung decât să îngroaşe tratatele de subdiviziuni istorice, ca de pildă cele privind „navigaţia" ori „echitatea", ori sunt adunate într-un titlu arbitrar care pare a fi menit să sugereze pragmatism, ca acela de drept comercial. Când cineva studiază legea plăteşte pentru a deveni stăpânul ei, iar a fi stăpânul legii înseamnă a cerceta toate incidentele dramatice şi a discerne baza adevărată a predicţiei juridice. De aceea, este bine să avem o noţiune limpede a ceea ce înţelegem prin lege, drept, datorie, intenţie criminală, scop şi neglijenţă, prin proprietate, posesii ş.a. Mă refer la cazuri în care mi se pare că instanţele judecătoreşti cele mai înalte au greşit deoarece nu au avut idei clare în privinţa unora din aceşti termeni. Am arătat deja

importanța lor. Dacă este necesară o ilustrare suplimentară, ea poate fi găsită în lectura suplimentului lucrării *Criminal Law* a lui Sir James Stephen asupra subiectului posesiunii, apoi, din nou tratatul modern al lui Pollock şi Wright. Sir James Stephen nu este singurul autor ale cărui încercări de a analiza ideile juridice au devenit confuze, străduindu-se să formuleze o chintesență inutilă a tuturor sistemelor, în locul unei analize adecvate a unora dintre acestea. Problema lui Austin a fost că el nu a cunoscut suficient de bine dreptul britanic. Cu toate acestea, maestrul Austin deține un avantaj practic, la fel ca şi predecesorii săi, Hobbes şi Bentham, la fel ca şi merituoşii lor urmaşi, Holland şi Pollock. Micul volum al lui Sir Pollock se distinge printr-o exprimare aleasă care îi însoțește toate lucrările, fiind cu totul liberă de influența pervertitoare a modelelor romane.

Sfaturile date de cei vârstnici celor tineri sunt aproape la fel de nerealiste ca şi faptul de a le oferi o listă cu o sută de cărți dintre cele mai bune. În ce mă priveşte am avut partea mea de astfel de sfaturi, astfel că la loc de frunte, printre alte absurdități, aşez recomandarea de a studia dreptul roman. Presupun că un asemenea sfat înseamnă mai mult decât faptul de a colecta câteva maxime latine pentru ornamentarea discursului – motivul pentru care Lordul Coke l-a recomandat pe Bracton. Dacă asta se urmăreşte de fapt, *De regulis Juris Antiqui* poate fi citită într-o oră. Dar dacă dreptul roman merită studiat, presupun că merită doar ca sistem funcțional. Aceasta înseamnă a poseda un sistem de date tehnice mai dificil şi mai puțin permeabil ca al nostru, cât şi studierea unei alte istorii după care, mai mult decât după a noastră, dreptul roman trebuie explicitat. Dacă cineva se îndoieşte de cele spuse de mine, îl invit să citească *Der Römische Civil Prozess und die Aktionen* a lui Vieller, un tratat asupra edictului unui praetor, foarte interesanta *Historical Introduction to the Private Law of Rome* a lui Munirhead, şi pentru a-i oferi cea mai bună ocazie, admirabila carte a lui Sohm, *Institutes*. Nu. Calea de a câştiga o opinie detaşată asupra subiectului în cauză nu este să citeşti altceva, ci să ajungi la esența subiectului însuşi. Mijloacele de a face posibil acest lucru sunt, în primul rând a exploata corpul de dogme existent până la ultimele lui ramificații, ajutându-ne de jurisprudență; apoi să

descoperim, datorită istoriei, cum au devenit lucrurile ceea ce sunt; şi în final, pe cât este posibil, să se examineze ţelurile pe care o serie de legi caută să le înfăptuiască, motivele pentru care acele scopuri sunt urmărite, la ce se renunţă în vederea atingerii acestor deziderate şi dacă ele merită acest preţ.

Există de fapt mai puţină teorie în studiul dreptului decât ne-am aştepta, mai ales în privinţa acestei ultime ramuri a legii. Când vorbeam despre istorie, menţionam infracţiunea de furt ca exemplu pentru a ilustra cât de mult a suferit studiul dreptului de faptul de a nu fi încorporat într-o formă clară de lege care să-i împlinească scopul manifest. În acest caz, neînţelegerea s-a datorat supravieţuirii unor forme venind dintr-un timp când se viza un scop mult mai limitat. Daţi-mi voie să dau un exemplu ilustrativ pentru importanţa practică, care din punct de vedere al cazurilor concrete, nu a fost, după câte ştiu, niciodată înfăţişată ori teoretizată în mod adecvat. Mă refer la regulamentul limitării şi la legea prescripţiei. Ţelul acestor legi este vădit, dar care este justificarea faptului de a priva de drepturile sale un om, prejudiciu care continuă din inerţie, în ciuda trecerii timpului? Uneori este invocată pierderea probelor, dar aceasta este o chestiune secundară. Uneori dorinţa de pace, dar de ce este pacea mai dezirabilă după douăzeci de ani, decât înainte? Este din ce în ce mai probabil ca ea să survină fără ajutorul legislaţiei. Uneori se spune că dacă un om neglijează să-şi pună în vigoare drepturile, nu se va putea plânge dacă, după un timp, legea îi va urma pilda. Dacă asta este tot ce se poate spune în această privinţă, veţi da o decizie favorabilă reclamantului în cazul ce urmează să vi-l prezint, iar dacă vă însuşiţi punctul de vedere pe care vi-l voi sugera, veţi decide probabil în favoarea acuzatului. Un om este acţionat în judecată pentru violare de proprietate, el apărându-se prin invocarea dreptului de trecere. Dovedeşte că a folosit drumul respectiv, atât făţiş cât şi pe ascuns, însă reiese că reclamantul făcuse o concesiune unei persoane presupuse a fi agentul împricinatului, deşi nu acesta era adevărul; în consecinţă el a presupus că avea dreptul de a folosi drumul, caz în care nu trebuia să câştige nici un drept. A câştigat acuzatul un drept sau nu a câştigat? Dacă avantajul său se bazează pe greşeala şi delăsarea proprietarului, după cum în mod

firesc se poate presupune, o asemenea lipsă de atenție nu a existat și dreptul de a folosi drumul respectiv nu a fost obținut. Dar dacă aș fi sfătuitorul intimatului, i-aș sugera că temeiul obținerii de drepturi prin trecerea timpului trebuie cercetat în lumina persoanei care câștigă aceste drepturi și nu a celei care le pierde. Sir Henry Maine a modernizat acest concept, legând noțiunea de proprietate de cea de prescripție. Dar această legătură este mai veche decât orice dovadă istorică. Ea există în natura firii umane. Un lucru de al cărui uz te-ai prevalat, și pe care l-ai folosit ca bun propriu pe timp îndelungat, indiferent dacă era proprietate materială ori spirituală, prinde rădăcini în persoana ta și nu poate fi îndepărtat fără a nu te simți lezat și fără a nu încerca să-l aperi, indiferent de modul în care ai ajuns în posesia lui. Legea nu poate cere o motivare mai bună decât cea oferită de instinctele umane cele mai profunde. Este singurul mod de a replica sugestiei că înșeli vechiul proprietar, atunci când te referi la faptul că delăsarea lui a permis existența unei disocieri graduale între ceea ce este el și ceea ce pretinde a fi, și asocierea treptată a revendicării sale cu o altă persoană. Dacă are cunoștință că o altă persoană acționează fățiș pentru o asemenea alăturare, aș pleda în favoarea celuilalt, deoarece proprietarul avea datoria de a constata pericolul uzurpării dreptului său, cât și faptul de a afla dacă celălalt acționa cu permisiunea sa, dacă fusese avertizat și oprit.

Am vorbit despre studiul legii, și nu am spus încă aproape nimic despre ceea ce se înțelege în mod obișnuit în această privință – manualele de drept, sistemul cazului de judecată precum și toată mașinăria juridică cu care studentul în drept ajunge imediat în contact. Dar nu mă voi referi la toate acestea. Modalitățile de învățământ au fost îmbunătățite fără îndoială, comparativ cu anii când am studiat eu, dar capacitatea de muncă și sârguința vor rămâne neschimbate, indiferent de orice modă. Teoria este cea mai importantă parte a dogmei juridice, după cum arhitectul este factorul primordial implicat în construcția unei case. Cele mai de seamă îmbunătățiri aduse în domeniul dreptului în ultimii douăzeci și cinci de ani sunt cele aparținând teoriei. Acestea nu trebuie percepute de către cel competent ca nepractice, ci dimpotrivă, ca deschizând o cale directă spre miezul

problemei. Pentru incompetent este uneori adevărat, aşa cum s-a mai spus, că interesul pentru ideile generale înseamnă lipsa unor cunoştinţe de specialitate. Îmi aduc aminte că în timpul serviciului meu militar, am citit despre întâmplarea unui tânăr care fiind examinat în vederea obţinerii primului său grad, întrebarea referindu-se la un exerciţiu cu escadronul, el a răspuns că nu se gândise niciodată la evoluţii care să cuprindă un număr mai mic de zece mii de oameni. Incompetenţii trebuie lăsaţi în seama prostiei lor. Pericolul constă în faptul că minţile capabile şi practice ar putea să considere cu indiferenţă ori neîncredere idei a căror legătură cu profesiunea lor nu este vizibilă. Cu câtva timp în urmă am auzit de cazul unui individ care avea în serviciul său un valet căruia îi plătea un salariu mare, pe care îl micşora prin pedepse pecuniare. Unul din aceste scăzăminte era formulat astfel, „pentru lipsa de imaginaţie, cinci dolari". Lipsa imaginaţiei nu se referă doar la valeţi. Obiectul ambiţiei, puterii, se prezintă azi sub forma banilor. Banii sunt forma cea mai imediată a puterii şi constituie un obiect permanent de dorinţă. „Norocul", a spus Rachel, „este măsura inteligenţei". Iată o aserţiune potrivită pentru a-i trezi pe oameni dintr-un paradis fals. Dar aşa cum spune Hegel[6], „În cele din urmă nu pofta, ci părerea trebuie satisfăcută". În cazul unei imaginaţii profunde cea mai cuprinzătoare formă de putere nu sunt banii, ci stăpânirea ideilor. Dacă doriţi exemple, citiţi *History of English Thought in the Eighteenth Century* de dl. Leslie Stephen, şi veţi constata că după o sută de ani de la moartea sa, speculaţiile abstracte ale lui Descartes au devenit un vector de forţă pragmatică, care controlează comportamentul oamenilor. Citiţi lucrările marilor jurişti germani şi veţi constata că în continuare, azi, lumea este guvernată mai degrabă de Kant decât de Bonaparte. Nu putem ajunge toţi la statura lui Kant ori a unui Descartes, dar toţi dorim să fim fericiţi. Şi fericirea, din cele constatate în cazul unor oameni de succes, nu poate fi obţinută pur şi simplu, lucrând ca avocaţi la marile corporaţii, având un venit de cincizeci de mii de dolari. Un intelect remarcabil are nevoie şi de alte resurse, pe lângă succesul material. Cele mai îndepărtate şi mai generale aspecte ale legii sunt cele ce oferă legii un interes general. Datorită lor veţi deveni nu doar mari autorităţi în domeniul vocaţiei voastre, dar veţi

lega subiectul profesiunii voastre cu întreg universul şi veți percepe un ecou al infinitului, veți avea viziunea unui proces de o profunzime insondabilă, o sugestie pledând pentru dreptul universal.

NOTE

1. Roll. Rep. 368

2. Vezi Hanson *v.* Globe Newspaper Co, 159 Mass. 293, 302.

3. Commonwealth *v.* Rubin, 165 Mass. 453.

4. Havelock Ellis, *The Criminal*, 41, (op. cit. Garofalo). Vezi de asemenea Feri, *Sociologie Criminelle*, passim. A se compara Tarde, *La Philosophie Pénale.*

5. Un exemplu al incapacității legii de a-l proteja pe reclamant este atunci când de exemplu, acesta nu mai poate folosi un drum, dreptul reclamantului prejudiciat de un străin care l-a folosit cu o săptămână mai puțin decât timpul perioadei de prescriere. O săptămână mai târziu ar fi câştigat un drept de folosință, acum nu este decât un transgresor. Am dezbătut deja exemple de motiv răuvoitor – altele sunt de găsit în afaceri.

6. *Philosophie des Rechts*, paragr. 90.

(Cuvântare ținută de dl. judecător Holmes, de la Curtea Supremă de Justiție al Statului Massachusetts, la inaugurarea Academiei Juridice a Universității Boston, 8 ianuarie 1897, *Harvard Law Review*, vol. X, 457)

Traducerea: Marius Jucan

JOHN DEWEY
(1859 – 1952)

John Dewey a continuat să consacre pragmatismul ca filosofie şi l-a extins la nivelul unui sistem filosofic cuprinzător. El a preluat, la rândul său, „maxima pragmatică", dar a aplicat-o nu numai în teoria cunoaşterii şi logică, ci şi în domenii precum morala, estetica, filosofia valorilor, politică. Graţie culturii sale excepţional de întinse, anvergurii cu adevărat clasice a personalităţii sale filosofice şi a unei biografii intelectuale neobişnuit de lungi, John Dewey a lăsat în urma sa o operă filosofică ce îl aşează printre cei mai productivi gânditori ai tuturor timpurilor.

Reflecţiile sale filosofice au debutat sub semnul lui Hegel şi Kant, ale căror opere le cunoştea foarte bine, dar au fost, în continuare, extrem de sensibile la revoluţiile care s-au petrecut în ştiinţe şi tehnică dincoace de mijlocul secolului trecut, începând cu darwinismul şi încheind cu folosirea energiei atomice. Ideea îmbrăţişată şi apărată de la început de John Dewey a fost aceea că schimbările evoluţionare din ştiinţă pun în discuţie, prin consecinţele lor, sistemul valorilor morale, estetice, politice, încât o adevărată revoluţie trebuie promovată chiar pe terenul acestor valori. Căci nu mai este posibilă integrarea individualităţilor umane şi cooperarea ce condiţionează viaţa în societate fără o nouă organizare a valorilor. Aceasta nu se poate atinge însă decât în cadrul unei filosofii reconstruite, pe care John Dewey o numeşte *instrumentalism*.

Opera lui John Dewey este imensă. Ea debutează cu studii de psihologie şi cumulează, apoi, treptat, un şir lung de volume care au devenit, între timp, o referinţă în ştiinţele sociale şi filosofia din secolul douăzeci: *Psychology* (1887), *How We Think* (1910), *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays in Contemporary Thought* (1910), *Interest and Effort in Education* (1913), *The School and Society* (1900), *Democracy and Education* (1916), *Reconstruction in Philosophy* (1920), *Human Nature and Conduct* (1922), *Experience and Nature* (1925), *The Quest for Certainty* (1929), *Individualism, Old and New* (1930), *Philosophy and Civilisation* (1931), *Logic: the Theory of Enquiry* (1938), *Problems of Man* (1946) şi altele.

„Problema filosofiei" este redefinită de Dewey în termenii următori: *„problema restaurării, integrării şi cooperării dintre convingerile omului despre lume şi convingerile sale cu privire la valori şi scopuri ce trebuie să-i orienteze comportamentul este problema cea mai profundă a oricărei filosofii*

care nu s-a izolat de viață „ (*The Quest for Certainty*). De-a lungul biografiei sale intelectuale neobișnuite, Dewey a păstrat acest concept integrativ al filosofiei. El a apărat mereu teza după care sarcina filosofiei este de a realiza punți, printr-o privire cuprinzătoare și o înțelegere aprofundată, între cunoaștere (știință) și valori (morală și religie). În *Reconstruction of Philosophy* el a precizat că este nevoie, totodată, de o reconstrucție a rezolvării problemei filosofiei, reconstrucție ce ia acum forma instrumentalismului, având ca nucleu *the theory of inquiry*.

Filosofia elaborată de Dewey, instrumentalismul, pleacă de la considerarea educației, cunoașterii, eticii, esteticii, metafizicii și politicii din perspectiva situației experimentale și a principiului pragmatic al consecințelor. Celebrul principiu conținut în „maxima pragmatică" este ridicat acum la rangul unei metode filosofice ce se aplică tuturor domeniilor filosofiei, plecând de la interpretarea originală a filosofiei drept *continuous reconstruction of experience*. În această optică, așa cum se arată în *Experience and Nature*, *„valoarea unei filosofii se stabilește în raport cu întrebarea: se sfârșește ea cu concluzii care, atunci când sunt raportate în urmă, la experiența vieții curente și la categoriile ei, le fac pe acestea mai semnificative, mai luminoase și fac preocuparea noastră pentru ele mai fructuoasă?"* Concepțiile centrale și proprii instrumentalismului sunt *situația* [(obiecte și evenimente aflate „în conexiune cu un întreg contextual" (*in connexion with a contextual whole*)] *și investigația* (*inquiry*) [procesul prin care o situație plină de „îndoieli" este depășită încât se obține o „convingere"(*belief*)]. Dewey precizează că cei care întreprind „investigații" sunt oameni în „situații" și în interacțiuni și descrie procesul trecerii de la „îndoială" la „convingere" în termeni împrumutați din biologia evoluționistă și științele sociale ale timpului său.

Dewey a creat un „prag" în abordarea multor domenii – de la teoria cunoașterii la estetică, de la logica generală la axiologie, de la psihologie la pedagogie și politică. După ce l-a părăsit pe Hegel, sub semnul căruia scrisese în tinerețe, ca urmare a contactului cu Peirce, în aproape fiecare domeniu în care s-a exprimat, el a profilat un moment de referință. Domeniul în care notorietatea sa a devenit repede extrem de largă, iar ideile sale au căpătat o audiență generală a fost însă educația. Aici el a adus o concepție ce se lasă rezumată în câteva idei ce au dislocat întregi tradiții, și anume: educația trebuie să procedeze astfel încât *„să stimuleze potențele copilului în raport cu solicitările situațiilor sociale în care acesta se află"*; educația trebuie să adapteze copilul la mediul social *„punându-l în completa posesie a tuturor potențelor sale"*; educația „este un proces de viață și nu o pregătire pentru trăirea viitoare"; *„adevăratul centru de corelare a materiilor școlare nu este știința, nici literatura, nici istoria, nici geografia, ci activitățile sociale*

proprii copilului"; „*educaţia trebuie să fie concepută ca o continuă reconstrucţie a experienţei*"; „*educatorul este angajat nu doar în training-ul indivizilor, ci şi în formarea vieţii sociale propriu-zise*"[1].

Puţini filosofi din secolul XX s-au aplecat atât de stăruitor şi cu o calificare indiscutabilă asupra problemelor societăţii aşa cum a făcut-o Dewey. El s-a profilat cel mai puternic printre contemporani graţie replicii fără egal pe care a dat-o mecanicismului în conceperea societăţii. Efectiv, Dewey a făcut trecerea de la considerarea societăţii ca „agregat", la interpretarea acesteia ca „organism" şi a operat, totodată, corectarea organicismului introducând „relaţia reciprocă" în caracterizarea relaţiei dintre parte şi întreg. Societatea are o finalitate împărtăşită (*common purpose*) şi o spiritualitate împărtăşită (*common spirit*) de indivizi, dar acestea nu sunt fragmentate pentru fiecare individ.

Şi mai puţini filosofi din secolul XX au apărat atât de explicit precum Dewey şi cu argumente atât de puternice teza substanţei morale a democraţiei. „*În concepţie, cel puţin, democraţia se apropie cel mai mult de idealul oricărei organizări sociale – acela în care individualitatea şi societatea sunt organice una alteia. Din acest motiv, democraţia, în măsura în care este democraţie în realitate, este cea mai stabilă, şi nu cea mai nesigură formă de guvernare*"[2]. În cercetările sale remarcabil de întinse, Dewey a combătut constant interpretarea ce reduce democraţia la o tehnica de adoptare a deciziilor şi a apărat, cu argumente profunde, teza după care „... *democraţia, într-un cuvânt, este o concepţie socială, adică o concepţie etică, iar pe semnificaţia ei etică se sprijină semnificaţia ei ca formă de guvernare. „Democraţia este o formă de guvernare numai deoarece ea este o formă de asociere morală şi spirituală"*. Specificul ei, în comparaţie cu celelalte forme de guvernare, este dat de împrejurarea că ordinea democratică începe cu omul însuşi. „*Responsabilitatea personală, iniţierea individuală – acestea sunt notele democraţiei.... Există un individualism în democraţie, care nu există în aristocraţie. Este vorba de un individualism al libertăţii, al responsabilităţii, al iniţiativei către şi pentru un ideal şi nu de un individualism al absenţei legii. Într-un cuvânt, democraţia înseamnă că personalitatea este realitatea primă şi finală*".

Pentru a ilustra opoziţia sa la reducerea democraţiei la o tehnică de adoptare a deciziilor şi a relansa teza substanţei morale a democraţiei, Dewey l-a luat de partea sa pe Thomas Jefferson. Simultan, el a întreprins o operaţiune de decopertare a bazei morale a legalismului american şi de evidenţiere a fundamentului moral al libertaţilor. Dewey evocă „*natura esenţialmente morală a filosofiei politice a lui Jefferson*", care a rămas ascunsă, între timp, în spatele abordării juridice a „egalităţii tuturor oamenilor", „drepturilor inerente şi inalienabile". Or, argumentează autorul exce-

lentei evocări *The Living Thoughts of Thomas Jefferson*, în concepția celebrului părinte fondator al instituțiilor americane, termeni juridici precum cei de mai sus sunt de extracție morală. „*Egalitatea naturală a tuturor ființelor umane nu a fost psihologică, nici doar juridică. Ea a fost intrinsec morală, ca o consecință a relației morale de egalitate a tuturor ființelor umane susținute de Creatorul lor; egalitate a cerințelor morale și a responsabilităților morale. Legea pozitivă – sau legea municipală, cum o numește Jefferson – și instituțiile politice au astfel atât o fundamentare morală, cât și un criteriu moral de evaluare*"[3] Dewey a conferit anvergură filosofică convingerii după care cea mai puternică apărare față de primejdia alunecării în totalitarism o reprezintă, dincolo de formele juridice și politice, înnoirea credinței în generalitatea naturii umane și în puterea ei de a răspunde apelurilor la rațiune și adevăr.

O operă extrem de întinsă este dificil de reținut concludent într-o antologie. Am căutat să înfrângem dificultățile, preluând în volumul de față studii ale lui John Dewey apte să-i facă cunoscute cititorului concepția și anvergura neobișnuite: „Dezvoltarea pragmatismului american" (*The Development of American Pragmatism*), „Caracterul practic al realității" (*The Practical Character of Reality*), „Nevoia unei redresări a filosofiei" (*The Need for a Recovery of Philosophy*), „Natura în experiență" (*Nature in Experience*), „Către un nou individualism" (*Toward a New Individualism*), „De la absolutism la experimentalism" (*From Absolutism to Experimentalism*).

A.M.

1. John Dewey, „My Pedagogic Creed", în John Dewey, *The Early Works, 1882 – 1898*, vol.5.

2. John Dewey, „The Ethics of Democracy" (1889), în John Dewey, *The Early Works, 1882 – 1898*, 1969.

3. John Dewey, *The Living Thoughts of Thomas Jefferson*, Fawcett Publications, Inc., 1957.

DEZVOLTAREA PRAGMATISMULUI AMERICAN*

Articolul de față își propune să definească principalele teorii ale mișcărilor filosofice cunoscute sub numele de pragmatism, instrumentalism sau experimentalism. Urmărirea acestora în dezvoltarea lor istorică pare a oferi cea mai simplă cale de înțelegere a respectivelor mișcări, evitând totodată repetarea unor greșeli curente de interpretare a doctrinelor și a scopurilor acestora.

Pragmatismul își are originea în scrierile lui Charles Sanders Peirce, fiul unuia dintre cei mai celebri matematicieni ai Statelor Unite, mare specialist în știința matematicii, unul dintre fondatorii logicii relațiilor simbolice moderne. Din păcate Peirce n-a fost sistematic în scrierile ce nu se constituie într-un sistem unitar al ideilor sale. Metoda pragmatică preconizată de el se aplică într-o arie limitată și îngustă a discursului. După ce William James a extins metoda, Peirce a făcut o expunere scrisă a originii pragmatismului așa cum îl concepuse el inițial, din care reținem pasajele ce urmează.

Contrar opiniei celor ce privesc pragmatismul ca pe o concepție exclusiv americană, termenul i-a fost sugerat de studiul operei lui Kant, care în *Metafizica moralei* stabilește o distincție între *pragmatic* și *practic*. Cel din urmă termen se aplică legilor morale pe care Kant le privește *a priori*, în vreme ce primul se referă la regulile de artă și tehnică bazate pe experiență și aplicabile la aceasta. Ca mod de gândire Peirce era un empiric. A refuzat termenul de „practicism" cu care unii prieteni îi sugeraseră să-și eticheteze sistemul. Ca logician îl interesa arta și tehnica gândirii adevărate, iar în privința metodei pragmatice îl interesa mai ales arta clarificării conceptelor, pe baza unor definiții adecvate în perfect acord cu spiritul metodei științifice.

În concepția unui individ care după propria-i expresie „mai gândea încă în termeni kantieni, *praktisch* și *pragmatisch* erau poli

* Traducerea s-a făcut după John Dewey, „The Development of American Pragmatism", în *Studies in the History of Ideas*, vol. II, Columbia University Press, 1925, pp. 353-377.

diametral opuşi; cel dintâi aparţinând unei zone a gândirii în care nici un cugetător de tip experimental nu s-ar fi simţit pe teren sigur, iar cel din urmă exprimând relaţia faţă de un scop uman bine definit. Trăsătura cea mai şocantă a noii teorii era recunoaşterea legăturii indisolubile dintre perceperea raţională şi scopul raţional"[1].

Aluzia la tipul experimental al memoriei ne aduce la sensul exact pe care Peirce îl da cuvântului „pragmatic". Definind experimentalistul ca pe un tip a cărui inteligenţă se formează în laborator, el afirmă că „Dintr-un experiment ale cărui directive ar putea rezulta în fapt el va urmări datele corespunzătoare unei anumite descrieri, sau nu va pricepe nimic din cele ce-i spui". Astfel Peirce a dezvoltat teoria potrivit căreia semnificaţia raţională a unui cuvânt sau a unei expresii rezidă exclusiv în raportul său faţă de comportamentul uman, şi cum orice experiment este rezultatul acestuia, o definiţie completă va trebui să cuprindă „suma tuturor fenomenelor experimentale imaginabile implicate de afirmarea sau negarea conceptului"[2].

Eseul în care Peirce şi-a dezvoltat teoria se intitulează: „Cum să facem ca ideile să ne fie clare"[3]. O remarcabilă asemănare cu doctrina lui Kant constă în eforturile pe care le-a făcut ca să interpreteze universalitatea conceptelor în domeniul experienţei în acelaşi fel în care Kant a stabilit legea raţiunii practice în domeniul *a priori*. „Sensul raţional al fiecărei propoziţii rezidă în viitor. Dar dintre miriadele de forme prin care se poate traduce, doar una reprezintă sensul exact al respectivei afirmaţii. După părerea pragmatistului, e acea formă de autocontrol prin care afirmaţia se poate aplica direct comportamentului uman, nu doar în anumite împrejurări speciale când ai de îndeplinit vreun proiect special, ci în orice situaţie şi în orice scop"[4]. Potrivit pragmatistului, *summum bonum* nu constă din acţiune, ci din acel proces de evoluţie prin care situaţia existentă devine o sumă de tendinţe raţionale, sau de obiceiuri generalizate pe cât posibil[5]. Aceste afirmaţii ale lui Peirce sunt foarte concludente în privinţa a două erori ce se comit în general cu privire la ideile fondatorului pragmatismului. Se spune adesea despre pragmatism că face din acţiune scopul vieţii. Se mai spune că subordonează gândirea şi activitatea raţională unor interese şi profituri particulare. Este adevărat că potrivit concepţiei lui Peirce teoria în esenţa ei implică o anumită relaţie cu activitatea şi

comportamentul uman. Dar activitatea joacă rolul unui mediator. Ca să putem atribui un sens conceptelor, trebuie să le putem aplica existenței. Această aplicare devine posibilă prin intermediul acțiunii. Iar modificarea existenței ce rezultă din această aplicare constituie adevăratul sens al conceptelor.

Pragmatismul este, aşadar, departe de a fi acea glorificare a activității de dragul activității considerată ca trăsătură specifică a vieții americane. Merită de asemenea să notăm existența unei scări de aplicații posibile a conceptelor la existență din care derivă mai multe sensuri diferite. Cu cât conceptele au o extindere mai mare, cu cât sunt mai degajate de restricțiile care le limitează la cauze particulare, cu atât ne vine mai uşor să atribuim unui termen un sens cât mai general. Astfel teoria lui Peirce se opune oricărei restricții de sens a conceptului în vederea realizării unui anumit scop şi mai ales a unui scop personal. Şi mai tare se opune aceasta ideii că raţiunea sau gândirea ar trebui să fie pusă în slujba vreunui îngust interes pecuniar. Această teorie era de origine americană în măsura în care insista asupra necesității de comportament uman şi de realizare a unor scopuri care să clarifice gândirea. Dar în acelaşi timp ea dezaprobă acele aspecte ale vieții americane prin care activitatea devine un scop de sine stătător, extrem de îngust, de natură eminamente practică. În considerarea unui sistem filosofic în relație cu factorii naționali e necesar să ne amintim atât de aspectele vieții încorporate în sistem cât şi de aspectele respinse de acesta. N-a existat nici un filosof care să nu fi glorificat tendințele şi caracteristicile mediului social din care făcea parte; după cum n-a existat nici un filosof care să nu fi idealizat anumite aspecte ale vieții din timpul său.

Opera începută de Peirce a fost continuată de William James. Într-un anume sens James a îngustat aplicarea metodei pragmatice a lui Peirce, extinzând-o în acelaşi timp. Articolele scrise de Peirce în 1878 n-au reținut deloc atenția cercurilor filosofice aflate atunci sub influența dominantă a idealismului neokantian al lui Green, Caird şi al Şcolii de la Oxford, excepție făcând doar acele cercuri în care filosofia scoțiană a simțului comun îşi păstra supremația. În 1898, James a inaugurat noua mişcare pragmatică printr-un studiu intitulat „Concepții filosofice şi rezultate practice", ulterior retipărit în volumul

Collected Essays and Reviews. Acest studiu relevă prezența tendințelor de restrângere şi extindere caracteristice pragmatismului timpuriu. Pornind de la remarca psihologică a lui Peirce potrivit căreia „convingerile sunt de fapt reguli de acțiune, iar întreaga funcție a gândirii nu e decât un singur pas în producerea automatismelor activității", orice idee pe care ne-o formăm despre un obiect fiind o idee despre efectele posibile ale acelui obiect, James era de părere că toate aceste principii îşi puteau afla o expresie mai largă decât cea pe care o afla în opera lui Peirce. „Supremul test al adevărului şi al semnificației sale îl constituie de fapt comportamentul pe care ni-l dictează sau ni-l inspiră. Acesta se datorează propriei noastre experiențe, care ne va cere să adoptăm respectivul comportament. Potrivit principiului lui Peirce, sensul oricărui enunț filosofic poate fi redus la o consecință activă sau pasivă a experienței practice prin care vom trece în viitor, dificultatea constând în faptul că experiența trebuie să aibă un caracter particular mai degrabă decât unul activ"[6]. Afirmația este reluată într-un eseu din 1908, în care James arată că termenul „practic" este întotdeauna folosit într-un sens „distinctiv concret, individual, particular efectiv opus celui abstract, general şi inert. «Pragmatele» fiind lucruri surprinse în pluralitate – consecințele lor particulare pot fi de natură perfect teoretică".[7-8]

William James a făcut referire la dezvoltarea pe care a dat-o modului în care Peirce exprima principiul. Într-un anumit sens a lărgit sfera de cuprindere a acestuia punând consecințe particulare în locul regulii sau metodei general valabile în cazul experienței de viitor. Într-alt sens însă, această înlocuire a limitat aplicarea principiului anihilând importanța pe care Peirce o acorda extinderii la rang de universalitate a largii posibilități de aplicare a regulii, sau a obiceiului comportamental. Cu alte cuvinte, William James a fost nominalist într-o măsură mai mare decât Peirce.

În pasajul de mai sus observăm o extindere a pragmatismului. James face aluzie acolo la utilizarea unei metode de determinare a sensului adevărului. Întrucât adevărul este un termen, având prin urmare sens, această extindere este o aplicare legitimă a metodei pragmatice. Dar ar trebui să se remarce că această metodă serveşte aici doar la clarificarea sensului termenului, neavând nimic de a face cu

adevărul unei judecăți exacte. Principalul motiv care l-a făcut pe James să dea metodei pragmatice o nouă culoare a fost preocuparea sa de aplicare a acesteia în scopul determinării sensului unor probleme sau chestiuni de filosofie, şi mai mult, examinarea unor noțiuni filosofice de natură teologică şi religioasă. Dorea să găsească un criteriu pe baza căruia să poată stabili dacă o chestiune filosofică dată are sens autentic şi vital sau dacă, dimpotrivă este trivială, de natură pur verbală; iar în primul caz, ce interese sunt puse în joc prin acceptarea şi afirmarea uneia sau a celeilalte dintre cele două teze discutate. Peirce era în primul rând logician, pe când James era educator şi dorea să oblige publicul larg să-şi dea seama că anumite probleme, anumite dezbateri filosofice au o reală importanță pentru om, întrucât convingerile cauzate de ele dau loc unor modalități de comportament foarte diferit. Fără o sesizare a acestei importante distincții ne este imposibil să înțelegem majoritatea ambiguităților şi greşelilor din evoluția ulterioară a mişcării pragmatice.

James a luat ca model controversa dintre teism şi materialism. Din acest principiu rezultă că dacă socotim ciclul lumii încheiat, la fel de îndreptățită ar fi şi revendicarea lui Dumnezeu, sau a materiei drept cauză a evoluției acesteia. Într-un fel sau altul, faptele, ce trebuiesc luate ca atare, sunt cele ce determină orice sens ce urmează a fi dat cauzei lor. Prin urmare denumirea pe care am putea-o da acestei cauze este absolut arbitrară. Situația este complet diferită din perspectiva viitorului, în care Dumnezeu are semnificația unei puteri preocupate să asigure victoria finală a valorilor ideale şi spirituale, iar materia devine o putere indiferentă față de triumful sau înfrângerea acestor valori. Adoptarea uneia dintre aceste alternative sau a celeilalte dă vieții un sens diferit. În cursurile sale despre pragmatism publicate în 1907, James aduce o critică similară problemei filosofice a monismului (despre unul singur) şi pluralismului (despre mai mulți), precum şi altor chestiuni. El arată că monismul este echivalent cu un univers rigid în care totul se încheagă, orice lucru fiind bine legat de altele, în care lipsa de precizie, libera alegere, inovația şi neprevăzutul n-au ce căuta; un univers în care diversitatea concretă şi complexă a lucrurilor e sacrificată în favoarea unei structuri arhitectonice de mare simplitate şi noblețe. Considerăm în ceea ce ne priveşte că monismul necesită un

temperament raţional care să permită formarea unei atitudini fixe şi dogmatice. Pe de altă parte, pluralismul face loc accidentului, libertăţii, noutăţii, dând libertate completă de acţiune metodei empirice, ce poate fi mult extinsă. Acceptă unitatea unde o întâlneşte, fără a încerca să croiască lucrurile în vasta lor diversitate după un singur tipar raţional.

Din punctul de vedere al unui educator sau al unui student sau, dacă vreţi, al altor specialişti direct interesaţi, nu există nici un motiv de contestare a valorii acestei aplicări a metodei pragmatice în cadrul dezbaterii unor chestiuni filosofice. Natura respectivei cerinţe ne permite o modalitate de a descoperi în viaţă anumite concepţii filosofice adesea tratate de parcă lipsa lor de importanţă ar fi de natură pur dialectică. Ne furnizează totodată un criteriu de determinare a implicaţiilor vitale ale unor convingeri ce se prezintă ca alternative ale oricărei teorii. După cum spunea James: „funcţia filosofiei ar trebui să fie aceea de a găsi influenţele caracteristice la care am fi supuşi la un moment dat, noi doi, dacă vreuna dintre formulele universului ar fi adevărată". Afirmaţia că filosofiei i-ar reveni un asemenea rol se referă la predarea mai degrabă decât la structura acesteia. Căci o asemenea afirmaţie implică alcătuirea completă a formulelor lumii. Travaliul necesar pentru a le produce fiind deja încheiat, mai rămân de lămurit doar consecinţele ce se degajă din acceptarea uneia sau a alteia dintre aceste formule.

Din perspectiva lui Peirce, filosofia îşi propune să dea universului un sens rigid stabilit prin formule care să corespundă atitudinilor sau obiceiurilor noastre cele mai generale de a răspunde mediului, această generalitate depinzând de extensia aplicabilităţii respectivelor formule la evenimente viitoare specifice. Trebuie să stabilim sensul conceptelor de „materie" şi „Dumnezeu" înainte de a ne putea forma o părere despre semnificaţia lor. În accepţiunea materialistă lumea s-ar caracteriza prin obiceiuri generale şi constante de un anumit tip, Dumnezeu reprezentând cerinţa pentru un alt tip, diferenţa dintre materialism şi ateism fiind egală cu diferenţa dintre automatismele create în procesul confruntării cu evenimentele unei istorii a lumii văzută în toate detaliile ei. Există o singură lume în care ne putem forma acel unic obicei de acţiune care să ţină seama de totalitatea exis-

tenţelor viitoare, fiind totodată şi aplicabil la acestea. Ar fi multe de spus în privinţa necesităţii de formare a unor automatisme care să vină în întâmpinarea evenimentelor cu scopul de a le controla. Pe scurt, Peirce a fost logician iar James umanist, ambii scriind ca atare.

William James a realizat un nou progres prin teoria pragmatică a voinţei de a crede, sau a dreptului de a crede, cum avea să o numească mai târziu. Descoperirea consecinţelor fundamentale ale unei credinţe sau ale alteia are fără îndoială o anumită influenţă tocmai asupra respectivei credinţe. Dacă omul îşi pune speranţa în inovaţie, risc, şansă şi o realitate estetică nuanţată, el va respinge cu siguranţă orice credinţă în monism, percepând clar importanţa acestui sistem. Dar dacă e atras din start de armonia estetică, proporţiile clasice, fixitatea până la limita unei securităţi absolute şi a unei coerenţe logice, este foarte firesc să-şi pună nădejdea în monism. Ţinând cont de simpatia instinctivă care, în alegerea unui sistem filosofic, joacă un rol mai important decât prejudecăţile formale, William James a considerat că prin recunoaşterea deschisă a motivelor ce ne inspiră am face un serviciu sincerităţii filosofice. El menţine de asemenea teza că cea mai mare parte a problemelor filosofice şi în special a celor ce au tangenţă cu sfera religiei sunt de o natură întru nimic susceptibilă de argumente decisive într-un sens sau altul. Prin urmare el revendică dreptul omului de a-şi alege convingerile nu doar pe baza dovezilor furnizate de fapte concludente, ci şi în lipsa unor asemenea dovezi, mai ales în situaţiile în care ar fi nevoit să aleagă între un sens şi altul, sau în care refuzul de a o face este în sine echivalent cu o alegere. Câteodată teoria voinţei de a crede dă naştere unor neînţelegeri ce pot genera situaţii ridicole; de aceea este necesară o înţelegere corectă a sensului în care a folosit-o James. Suntem în orice caz obligaţi să acţionăm; iar acţiunile noastre şi consecinţele acestora se schimbă în funcţie de convingerile pe care ni le-am format. Mai mult încă, s-ar putea ca pentru a descoperi dovezile care vor fi în ultimă instanţă justificarea intelectuală a anumitor convingeri – cum ar fi de pildă credinţa în libertate, sau credinţa în Dumnezeu – să fie necesar să începem să acţionăm în conformitate cu acest crez.

În cursurile sale despre pragmatism precum şi în *The Meaning of Truth*, volum de eseuri apărut în 1909, James a extins utilizarea

metodei pragmatice la problema naturii adevărului. Până acum am făcut considerații asupra metodei pragmatice ca instrument de determinare a sensului cuvintelor şi a importanței vitale a convingerilor filosofice. Din când în când am făcut aluzie la consecințele pe care le implică în viitor. James a arătat printre altele că în anumite concepții filosofice, afirmarea anumitor convingeri s-ar justifica prin natura consecințelor precum şi prin deosebirile pe care aceste convingeri le comportă în viață. Dar ce rost ar avea o continuare a discuției până la punctul în care s-ar ajunge la o menținere a afirmației că în general sensul adevărului e determinat de consecințele acestuia? Nu trebuie să uităm că James a fost un empiric în opinia căruia pragmatismul era un empirism împins la concluziile sale firești. Privită în ansamblu, atitudinea pragmatică constă din „evitarea chestiunilor primordiale, a principiilor, categoriilor, presupuselor necesități şi din îndreptarea atenției asupra chestiunilor finale, a roadelor, consecințelor, faptelor". De aici şi până la aplicarea metodei pragmatice la problema adevărului e un singur pas. În ştiințele naturale există tendința de edificare asupra adevărului printr-o verificare detaliată a fiecărui caz în parte. Verificarea unei teorii, a unui concept se face prin observarea tuturor particularităților sale. Chiar şi cele mai ştiințifice teorii rămân simple ipoteze până când implicațiile lor deduse prin judecată matematică sau prin deducție de orice altă natură se verifică pe baza faptelor observate. Prin urmare, ce direcție trebuie să adopte filosoful ce dorește să ajungă la o definire a adevărului pe baza unei metode empirice? Dacă intenționează să aplice această metodă fără să recurgă la formula pragmatică, va trebui să afle cazurile particulare pe baza cărora să poată apoi generaliza. Supunând aşadar diferitele concepții la controlul experienței în procesul de verificare al acestora, ajungem să găsim exemplele aşa-zisului adevăr. Filosoful care aplică această metodă empirică, fără prejudecăți în favoarea doctrinei pragmatice, ar putea deci să conchidă că adevărul „înseamnă" verificare, sau dacă vreți, că verificarea, fie ea reală sau posibilă, este definiția adevărului.

Prin combinarea acestei concepții a metodei empirice cu teoria pragmatismului se obțin noi rezultate de mare importanță în domeniul filosofiei. Sub raportul coerenței sau al compatibilității termenilor şi al corespondenței dintre idei şi obiect, teoriilor clasice despre adevăr li se

dă astfel o nouă interpretare. Fără o verificare practică pe bază de experiment, simpla coerență intelectuală nu ne permite să ieşim din domeniul ipotezelor. Dacă o noțiune sau o teorie ar emite pretenția de a corespunde realității sau faptelor, această pretenție n-ar putea fi testată şi confirmată sau infirmată decât prin trecerea ei în domeniul acțiunii şi prin observarea rezultatelor pe care le-ar da sub forma unor fapte concrete la care ar duce respectiva noțiune sau teorie. Dacă prin acțiune asupra respectivei noțiuni ajungem la faptul implicat sau revendicat de aceasta, înseamnă că noțiunea în cauză este adevărată. O teorie corespunde faptelor fiindcă prin intermediul experienței duce la acele fapte ce constituie propriile-i consecințe. Pe acest considerent se poate ajunge la generalizarea pragmatică potrivit căreia toate rezultatele procesului de cunoaştere sunt de perspectivă, cu excepția cazului în care noțiuni şi teorii inițial aplicabile în viitor au fost deja puse la încercare prin verificare în practică. Teoretic, însă, nici măcar asemenea verificări sau adevăruri nu ar putea fi absolute. Ele s-ar baza pe certitudine morală sau practică, fiind însă mereu supuse corectivelor aduse de consecințele neprevăzute ale viitorului sau de anumite fapte prea uşor trecute cu vederea în prezent. Orice propunere privind adevărul este de fapt în ultimă instanță ipotetică sau provizorie, deşi în mare parte asemenea propuneri s-au dovedit infailibile de atâtea ori, încât suntem îndreptățiți să le utilizăm de parcă ar fi absolut adevărate. Din punct de vedere logic, adevărul absolut e un ideal de care nu ne putem da seama până când „n-am băgat la cutie" (după expresia lui James) toate faptele deduse din observații pe bază de experiment.

Pragmatismul se prezintă astfel ca o extensiune a empirismului istoric, cu diferența fundamentală că el nu insistă asupra fenomenelor anterioare, ci asupra fenomenelor ulterioare; nu asupra precedentelor, ci asupra posibilităților de acțiune, iar această schimbare a punctului de vedere este aproape revoluționară în consecințele sale. Posibilitatea şi libertatea nu-şi găsesc locul într-un empirism care se mulțumeşte cu repetarea unor fapte de domeniul trecutului. Conceptele sau ideile generale nu şi-ar găsi aici locul decât cel mult ca rezumate sau însemnări. Prin adoptarea punctului de vedere al pragmatismului, ne dăm seama că ideile generale au de jucat un rol foarte diferit de cel al simplei raportări şi înregistrări a unor experiențe din trecut. Ele consti-

tuie o bază de organizare a observațiilor și experiențelor viitorului. Dacă într-o lume deja construită și determinată empiric rațiunea sau gândirea se rezumă la soluționarea unor cazuri particulare, într-o lume a viitorului, în care teoriile, noțiunile generale, ideile raționale au consecințe asupra acțiunii, rațiunea are o funcție constructivă obligatorie. Fiind nevoite să se confrunte cu observațiile concrete, concepțiile pe bază de raționament joacă un rol secundar în comparație cu realitatea faptelor[9].

Astfel pragmatismul are o implicație metafizică. Doctrina valorii consecințelor ne face să avem în vedere viitorul. Iar această luare în considerație a viitorului ne duce la concepția unui univers a cărui evoluție nu s-a încheiat, a unui univers care mai este, după expresia lui James, „în facere", „în proces de devenire", a unui univers încă plastic într-o oarecare măsură.

În consecință, rațiunea, sau gândirea în sens larg, are o funcție reală, creatoare, constructivă în ciuda limitelor sale. Prin formarea unor idei generale și prin punerea acestora în acțiune dăm naștere unor consecințe ce nu s-ar produce altfel. În aceste condiții lumea va diferi de cea care ar fi fost fără intervenția gândirii. Acest considerent confirmă importanța umană și morală a gândirii și a modului reflexiv în care acționează asupra experienței. Așadar, nu este adevărat că James ar fi tratat rațiunea, gândirea și cunoașterea cu dispreț, sau că le-ar fi considerat simple mijloace de dobândire a unor avantaje de ordin personal sau chiar și social. În concepția lui, rațiunea are o funcție creatoare, limitată dar specifică, care-l ajută să facă lumea altfel decât ar fi fost fără ea. O face cu adevărat mai rezonabilă, conferindu-i valoare intrinsecă. Vom înțelege mai bine filosofia lui James considerând-o în ansamblu ca pe o revizuire a empirismului englez, într-un proces de înlocuire a experienței din trecut prin posibilitățile dezvoltării de perspectivă.

Aceste considerații ne aduc în mod natural la mișcarea numită instrumentalism. Studiul amănunțit pe care l-am făcut asupra filosofiei lui James arată că el considera concepțiile și teoriile pur și simplu ca instrumente ce pot servi la construirea faptelor viitoare în manieră specifică. Dar James s-a dedicat mai cu seamă aspectelor morale ale acestei teorii, sprijinului pe care l-a dat aceasta „meliorismului",

idealismului moral şi consecinţelor ce decurg din valoarea sentimentală, din relaţia cu diferite sisteme filosofice, din implicaţiile sale distructive pentru raţionalismul monist şi pentru orice formă de absolutism. N-a încercat nicicând să dezvolte o teorie completă a formelor sau „structurilor" şi a operaţiilor logice ce se bazează pe această concepţie. Ca încercare de constituire a unei teorii logice exacte a conceptelor, judecăţilor şi raţionamentelor în diferitele lor forme, instrumentalismul ţine cont în primul rând de modul de funcţionare a gândirii în determinarea experimentală a consecinţelor viitoare. Cu alte cuvinte, e o încercare de stabilire a unor direcţii universal recunoscute şi a unor reguli de logică derivată din funcţia reconstructivă sau mediativă atribuită raţiunii. Scopul său este acela de a constitui o teorie a formelor generale de concepţie şi raţionament şi nu a unei judecăţi sau a unui concept personal al unuia sau altuia, raportat la propriul său conţinut.

Dincolo de chestiunea verificării experimentale pe care am remarcat-o la James, doi factori sunt de o importanţă deosebită în privinţa antecedentelor istorice ale instrumentalismului. Primul dintre aceşti doi factori e psihologic, iar al doilea e o critică a teoriei cunoaşterii şi a logicii ce a rezultat din teoria propusă de idealismul neokantian şi expusă în scrierile de logică ale unor filosofi ca Lotze, Bosanquet şi F.H. Bradley. După cum am mai spus, influenţa neokantiană a fost foarte pronunţată în Statele Unite în ultima decadă a secolului al XIX-lea. Eu însumi, şi colaboratorii mei în domeniul instrumentalismului, am început prin a fi neokantieni. Punctul de pornire al lui Peirce fusese tot kantian, pe când James avea să fie atras de empirismul Şcolii britanice.

Tendinţele psihologice care au exercitat influenţă asupra instrumentalismului sunt de natură biologică mai degrabă decât fiziologică. Ele sunt strâns legate de importanta mişcare cunoscută sub numele de behaviorism, al cărei promotor în psihologie a fost doctorul John Watson. Pe scurt, punctul de plecare al acestei teorii este concepţia creierului ca organ de coordonare a stimulilor senzoriali (la care se adaugă modificările cauzate de obişnuinţă, memorie inconştientă sau ceea ce azi se numeşte „reflexe condiţionate") în scopul efectuării reacţiilor motorii adecvate. Pe baza acestei teorii a evoluţiei organice

se susține că analiza inteligenței și a operațiilor acesteia ar trebui să fie compatibilă cu ordinea faptelor biologice cunoscute, în privința rolului jucat de sistemul nervos central în racordarea reacțiilor posibile față de mediu la necesitățile adecvate ale organismului viu. Este deosebit de interesant de notat că în prima lor declarație manifest „*Studies in Logical Theory*" (1903), instrumentaliștii își recunosc marea datorie față de William James, ale cărui instrumente le servesc ca sursă de inspirație pe parcursul unor studii ce atestă strânsa legătură dintre principiile „normative" ale logicii și procesele de gândire, în măsura în care acestea sunt determinate de o psihologie obiectivă sau biologică și nu de o psihologie introspectivă a stărilor conștiente. O curiozitate demnă de notat o reprezintă faptul că „instrumentele" la care se face aluzie nu sunt considerentele ce i-au fost lui James de cel mai mare folos. Ele îi preced pragmatismul, unul dintre aspectele remarcabile ale „*Principles of Psychology*" (1890) fiind nevoia de a le căuta pe care o resimțim la lectura ei. Din această importantă lucrare s-au dezvoltat două teze distincte.

Una este o re-interpretare a psihologiei introspective, în care James neagă faptul că senzațiile, imaginile și ideile ar fi discrete, înlocuindu-le cu un curent continuu, pe care îl numește „flux al conștiinței". O atare concepție necesită reconsiderarea relațiilor ca parte componentă a conștiinței, cu statut și calități similare acesteia. Pretutindeni pe parcursul lucrării sale „*Principles of Psychology*", James dă o tentă filosofică acestei concepții, folosind-o într-o critică la adresa atomismului lui Locke și Hume, precum și ca apriorism al sintezei principiilor raționale a lui Kant și a urmașilor săi, printre care s-ar cuveni să-l menționăm pe Thomas Hill Green, a cărui influență în Anglia atinsese apogeul la vremea respectivă.

Cealaltă teză dezvoltată în „*Principles of Psychology*" e de natură biologică. Transpare în plină forță dintr-un pasaj referitor la testarea capacității de judecată printr-o metodă descoperită de James. Urmărirea unor scopuri viitoare și alegerea mijloacelor de realizare a acestora sunt astfel semnul distinctiv și criteriul de stabilire a prezenței unei mentalități într-un anumit fenomen[10]. Forța acestui criteriu este clar arătată în capitolul referitor la atenție și la relația acesteia cu interesul, considerat ca forță de control, precum și cu funcția ei teleo-

logică de selecție și integrare; în capitolul despre discriminare și comparație (analiză și abstracție), unde discută modul în care scopurile urmărite și mijloacele de urmărire a acestora exercită capacitatea de analiză intelectuală și control; precum și în capitolul despre concepție, în care arată că o idee generală e un mod de exprimare a anumitor lucruri și nu doar o simplă separare a unor cazuri particulare, ca rezultat al unei funcții supraempirice – că este un instrument teleologic. James preia această idee și mai târziu, în capitolul despre raționament, în care arată că „singurul sens al esenței este teleologic, iar clasificarea și concepția sunt arme pur teleologice ale memoriei."

Am putea încheia această scurtă enumerare menționând aici și capitolul despre Natura Adevărurilor Necesare și Rolul Experienței în care James, spre deosebire de Herbert Spencer, afirmă că multe din modalitățile noastre cele mai importante de percepție și concepție a lumii obiectelor sensibile nu sunt produsele cumulative ale experienței particulare, ci mai curând combinații biologice originale, variații spontane care odată create se mențin datorită aplicabilității lor la experiențe concrete. Potrivit afirmațiilor sale, „câtegorii" importante ca numărul, spațiul, timpul, asemănarea și altele ar fi putut lua naștere ca urmare a unei instabilități cerebrale fără să fi fost însă înregistrate în memorie ca rezultat al unor influențe externe. Multe dintre conceptele semnificative și dintre cele inutile apar în același fel. Datorită valorii lor, categoriile fundamentale s-au extins și s-au întărit treptat pe măsura aplicării lor la cazurile concrete ale experienței. De aceea, criteriul valoric nu se stabilește în funcție de originea conceptului, ci în raport de aplicarea practică a acestuia într-un context dat. Acest principiu constituie embrionul din care va lua naștere întregul pragmatism. O expresie de a lui James îi rezumă foarte bine importanța: „Noțiunea populară potrivit căreia «știința de carte» e impusă cu forța memoriei *ab extra*, interesul sau lipsa de interes a subiectului receptor neavând de a face cu structura acestuia, e de-a dreptul absurdă".

O asemenea optică dublată de interesul față de o teorie logică a concepției și judecății a dus la o teorie potrivit căreia formele de adaptare ale organismelor inferioare, de exemplu reacțiile lor eficiente și coordonate la stimuli, devin teleologice la om, făcând posibilă apariția formelor de gândire. Reflecția este un răspuns indirect la

mediu, iar caracterul său indirect poate el însuşi deveni major şi foarte complicat. Îşi are originea în comportamentul de adaptare biologică, iar aspectul cognitiv al funcţiei sale de bază este efectuarea unui control de perspectivă asupra condiţiilor de mediu. Prin urmare, inteligenţei nu îi revine rolul de reproducere a respectivelor condiţii, ci mai degrabă cel de stabilire a unor relaţii profitabile, cu efect de lungă durată.

Modul de aplicare a acestui punct de vedere la teoria judecăţii e o poveste prea lungă pentru a fi spusă aici. Ne vom mărgini la afirmaţia că în general „subiectul" unei judecăţi este acea porţiune a mediului la care trebuie să reacţionăm, atributul fiind reacţia, obiceiul sau maniera de comportament corespunzător faţă de mediu, copula fiind actul concret şi organic prin care se face legătura între fapt şi semnificaţia acestuia. În fine, concluzia, sau scopul definitiv al judecăţii e o transformare a respectivei situaţii ce implică o modificare atât a subiectului (implicit a gândirii acestuia) cât şi a însuşi mediului înconjurător. Unitatea nouă şi armonioasă la care se ajunge astfel confirmă raportul dintre datele iniţial alese spre observare şi conceptele introduse pe parcurs ca instrumente teleologice ale elaborării sale. Până la realizarea finală a acestei unificări, datele perceptibile, principiile şi teoriile de concepţie sunt simple ipoteze din punct de vedere logic. Mai mult, afirmaţia şi negaţia sunt intrinsec a-logice, ele constituind legi.

Cu greu s-ar putea pretinde ca o asemenea privire sumară să fie convingătoare şi sugestivă în acelaşi timp. Cu toate acestea, observarea asemănărilor şi a deosebirilor dintre această fază a pragmatismului şi logica idealismului neo-hegelian relevă un punct de o mare importanţă. Potrivit logicii celui din urmă, gândirea îşi are propriul obiect, ba chiar propriul univers. Este posibil să afirmăm existenţa unei serii de forme de judecată, întrucât primele noastre raţionamente, foarte apropiate de simţuri, nu constituie decât un obiect parţial şi fragmentar al acestora, în măsura în care un element contradictoriu se implică în natura lor. Rezultă o dialectică ce permite fiecărui tip de judecată inferioară şi parţială să treacă într-o formă mai completă, până când ajungem în cele din urmă la judecata totală în care gândirea cuprinde întregul obiect, sau universul ca un tot organic, deosebirile

sale pe plan mintal fiind corelate unele cu altele. Evident că această teorie amplifică fără măsură rolul gândirii. Acesta este un idealism obiectiv şi raţional, opus ca sens şi diferit de idealismul subiectiv şi perceptiv al şcolii lui Berkeley. Cu toate acestea, instrumentalismul atribuie gândirii funcţia pozitivă de reconstituire a stadiului actual al lucrurilor în loc de simpla cunoaştere a acestora. Prin urmare, existenţa unei scări de ierarhizare a formelor de judecată este exclusă cu desăvârşire. Fiecare tip îşi are propriul scop a cărui valabilitate este în întregime determinată de eficienţa cu care şi-l urmăreşte. O judecată limitată a datelor furnizate de organele de simţ adaptată la situaţia din care a luat naştere este tot atât de adevărată ca şi cel mai complet şi cel mai semnificativ raţionament filosofic sau ştiinţific ce i-ar putea lua locul. Prin urmare, logica duce la o metafizică realistă în măsura acceptării faptelor şi evenimentelor ca atare, independent de gândire, şi la o metafizică idealistă în măsura în care susţine că raţiunea dă naştere unor acte distinctive ce modifică faptele şi evenimentele viitoare făcându-le mai rezonabile, adică mai adecvate scopurilor pe care ni le propunem. Elementul ideal se accentuează prin includerea progresivă a factorilor sociali din mediul uman, fără a se ţine seama de factorii naturali, astfel încât, departe de a mai avea pur caracter biologic sau particular, satisfacerea nevoilor urmăreşte şi atingerea unor obiective necesare în activităţile altor membri ai societăţii.

Este firesc ca pe gânditorii europeni să-i intereseze filosofia americană, întrucât ea reflectă, într-un anumit sens, viaţa americană. O trecere în revistă, oricât de succintă, a istoriei pragmatismului ne demonstrează că gândirea americană e doar o continuare a celei europene. Am importat din Europa limba, legile, instituţiile, moravurile şi religia, adaptându-le pe toate la noile condiţii ale vieţii noastre. Acelaşi lucru este valabil şi pentru ideile americane. Multă vreme gândirea noastră filosofică n-a fost decât un ecou al celei europene. Mişcarea pragmatică pe care am urmărit-o în eseul de faţă, precum şi neorealismul, behaviorismul, idealismul absolut al lui Royce, idealismul naturalist al lui Santayana constituie tot atâtea încercări de readaptare. Fiind înrădăcinate în gândirea britanică şi europeană, ele nu sunt creaţii *de novo*. Ca re-adaptări, ele nu ţin cont de trăsăturile distinctive ale mediului de viaţă american. Dar după cum

s-a mai spus, ele nu se limitează la o reproducere a ceea ce este imperfect sau erodat în mediul respectiv. Scopul lor nu este acela de a glorifica energia şi dragostea de acţiune pe care noile condiţii de viaţă americană le-au exagerat. Ele nu reflectă mercantilismul excesiv al vieţii americane. Fără îndoială că toate aceste trăsături ale mediului au exercitat o oarecare influenţă asupra gândirii filosofice americane; filosofia noastră n-ar fi naţională sau spontană dacă nu s-ar supune acestei influenţe. Sus-menţionatele mişcări au încercat să acrediteze ideea că acţiunea şi oportunitatea se justifică numai în măsura în care ele fac viaţa mai rezonabilă şi îi sporesc valoarea. Prin opoziţie cu multe tendinţe contrare din mediul american, instrumentalismul promovează ideea necesităţii unor acţiuni inteligente şi reflexive, posibile doar în cazul în care gândirii i se acordă rolul major pe care s-ar cuveni să-l aibă în viaţă. Acesta este motivul insistenţei noastre asupra fazei teleologice a gândirii şi a cunoaşterii. Faptul că trebuie să fie concret teleologică şi nu doar adevărată în mod abstract, se datorează probabil elementului practic prezent în toate fazele vieţii americane. În orice caz, inteligenţa pare să fie privită ca singura sursă şi unica garanţie a unui viitor pe care ni l-am dori cât mai fericit. Fără îndoială, caracterul progresiv şi instabil al vieţii şi civilizaţiei americane a facilitat apariţia unei filosofii ce consideră lumea în plin proces de formare, cu largă deschidere spre nou şi spre un viitor adevărat. Ideea nu este exclusiv americană, deşi condiţiile de viaţă ale americanilor au contribuit la autoconştientizarea ei. Nu e mai puţin adevărat că americanii au tendinţa de a subaprecia valoarea tradiţiei şi a raţionalităţii considerându-le realizări ale trecutului. Dar lumea a dat dovadă de iraţionalitate şi în trecut, iar această iraţionalitate e încorporată în convingerile şi instituţiile noastre. Există tradiţii rele, după cum există şi tradiţii bune: important e să le deosebeşti mereu pe unele de celelalte. Neglijarea tradiţiilor din trecut, cu toate implicaţiile în privinţa sărăcirii spirituale a vieţii noastre, e compensată de ideea că lumea reîncepe şi se re-face sub ochii noştri. Viitorul ca şi trecutul poate fi o sursă de interes şi consolare ce dă sens prezentului. Pragmatismul şi experimentalismul instrumental relevă importanţa individului ca agent purtător al gândirii creatoare, autor al acţiunii şi al aplicării ei practice. Subiectivismul e o poveste veche în filosofie; o poveste care a început

în Europa şi nu în America. Dar filosofia americană, în sistemele pe care le-am prezentat, conferă subiectului, gândirii individuale, o funcţie mai degrabă practică decât epistemologică. Gândirea individuală este importantă, ea fiind singurul organ de modificare a tradiţiilor şi instituţiilor, vehiculul creaţiei experimentale. Individualismul unilateral şi egocentric al vieţii americane şi-a pus amprenta asupra modului nostru de a gândi. În funcţie de punctul de vedere, a schimbat în bine sau în rău estetica vechii culturi europene transformându-i individualismul „imuabil" într-unul activ. Ideea unei societăţi de indivizi nu e străină gândirii americane; ea pătrunde până la nivelul actual al individualismului nostru ilogic şi brutal. Individul idealizat de gândirea americană nu e un individ *per se*, căruia trebuie să i se ridice o statuie a valorii, ci unul ce creşte şi se dezvoltă într-un mediu natural şi uman, un individ ce poate fi educat.

Dacă mi s-ar cere să trasez o paralelă cu această mişcare din gândirea americană i-aş aminti cititorului de filosofia iluminismului francez. E îndeobşte cunoscut faptul că gânditorii care au făcut celebră această mişcare s-au inspirat din operele lui Bacon, Locke şi Newton; i-a interesat aplicarea metodei ştiinţifice şi a concluziilor unei teorii experimentale a cunoaşterii la afacerile umane, critica şi restructurarea convingerilor şi instituţiilor. După cum spunea Höffding, ei erau animaţi „de o fierbinte încredere în inteligenţă, progres şi umanitate". Rolul important pe care l-au avut pe plan educaţional şi social îi scuteşte cu siguranţă de acuza că ar fi încercat să subordoneze inteligenţa şi ştiinţa obişnuitelor scopuri utilitariste. Singurul lor scop a fost acela de a elibera inteligenţa de impurităţi şi de a o face suverană. Cu greu s-ar putea face afirmaţia că cei ce glorifică inteligenţa şi raţiunea în abstract, găsind satisfacţie personală în posesiunea acestor calităţi, le-ar preţui mai mult decât cei ce-ar dori să se folosească de inteligenţă ca de un ghid unic şi indispensabil al vieţii sociale. Când un critic american spune despre instrumentalism că tratează ideile ca pe nişte servitori puşi în slujba succesului în viaţă, reacţia lui la obişnuitele conotaţii ale termenului „instrumental" trebuie să fie la fel de spontană ca cea a unui om de rând la auzul cuvântului „practic". Afirmând că pragmatismul şi instrumentalismul sunt produse caracteristice ale gândirii americane, un scriitor italian

făcea recent observația similară că aceste sisteme „consideră inteligența ca simplu mecanism al credinței, încercând prin urmare să restabilească demnitatea rațiunii prin transformarea acesteia într-un mecanism de producere a unor convingeri utile moravurilor societății". Departe de a fi întemeiată, această critică nu este rezultatul unor atare convingeri, ci se formează pe baza presupunerii că inteligența ar fi singurul crez indispensabil necesar moralei și vieții sociale. Cu cât se apreciază mai mult valoarea imediată, intrinsec estetică a gândirii și a științei, cu cât mai mult se va ține cont de ceea ce inteligența însăși adaugă bucuriei și demnității vieții, cu atât mai tare ar trebui să ne mâhnească o situație în care exercițiul rațiunii se limitează la un grup restrâns, închis, de tehnocrați și cu atât mai acut s-ar pune problema găsirii unei modalități prin care toți oamenii să poată fi părtași la roadele unei atare bogății.

NOTE

1. *Monist*, vol. 15, p. 163.
2. *Monist*, vol. 15, p. 162.
3. *Popular Science Monthly*, 1878.
4. *Monist*, vol. 15, pp. 173-174.
5. *Monist*, vol. 15, p. 178.
6. *Collected Essays and Reviews*, p. 412.
7. *The Meaning of Truth*, pp. 209-210.
8. Într-o notă de subsol, James exemplifica erorile ce se comit în legătură cu termenul „practic", citându-l pe M. Bourdeau care scrisese că „Pragmatismul e o reacție anglo-saxonă împotriva intelectualismului și a raționalismului din gândirea latină... E o filosofie fără cuvinte, o filosofie de gesturi și fapte, care renunță la general reținând doar particularul". În prelegerile ținute în California, James a subliniat ideea că pragmatismul său era inspirat în bună măsură din gândirea unor filosofi britanici ca Locke, Berkeley, Hume, Mill, Bain și Shadworth Hodgson. El a pus însă această metodă în contrast cu transcendentalismul german, și în special cu cel al lui

Kant. O deosebire interesantă între Peirce şi James este aceea că în vreme ce primul explică filosofia kantiană pe bază de experiment şi nu *a priori*, cel din urmă încearcă să dezvolte punctul de vedere al gânditorilor britanici.

9. Cu o metaforă fericită, William James afirma că trebuie să „profităm" (*cash in*) de ele prin relevarea consecinţelor specifice. Această expresie înseamnă că ele trebuie să poată fi capabile să devină fapte concrete. Cei mai puţin familiarizaţi cu modul de exprimare american au interpretat formula lui James în sensul că înseşi conceptele noastre raţionale s-ar limita la consecinţe de ordin strict financiar. Astfel, dl. Bertrand Russell definea recent pragmatismul ca pe o simplă manifestare a spiritului comercial american.

10. *Psychology*, vol. I, p. 8.

Traducerea: Lucian Dunăreanu

CARACTERUL PRACTIC AL REALITĂȚII*

Am trecut recent printr-o experiență aparent nesemnificativă, dar întrucâtva asemănătoare situației în care se găsește filosofia la ora actuală. Într-o critică a concepției neokantiene potrivit căreia funcțiile *a priori* ale gândirii sunt necesare în constituirea cunoașterii e relevantă negarea postulatelor ce stau la baza acesteia: adică existența a ceea ce am putea numi stări mintale sau impresii subiective anterioare oricărei recunoașteri obiective, necesitând prin urmare o funcție transcendentală care să le ordoneze într-un sistem de referințe stabil și consecvent. S-au adus argumente în sprijinul teoriei că așa-zisele date mintale originale ar fi de fapt pivoți de reajustare la condițiile obiective prin transfer datorat unei stări incompatibile, de șoc. Doctrina a fost întâmpinată cu strigăte de protest împotriva așa-zisului ei „subiectivism". Această critică adusă principiului de bază al subiectivismului se întemeiază pe motive naturale și etice în același timp. După părerea autorului, o asemenea diversitate a interpretării s-ar datora faptului că anumite lucruri caracteristice vieții practice, cum ar fi lipsurile, conflictul, dorința și efortul, pierderea și satisfacția fuseseră sincer atribuite realității, funcția și structura cunoașterii fiind sistematic puse în relație cu trăsături practice de acest gen. Atare concepții sunt fără îndoială suficient de radicale, cea din urmă fiind mai mult sau mai puțin revoluționară. Dacă anterior unor critici ostili le-ar fi fost probabil ușor să releve greșeli specifice de fond și de interpretare, metoda actuală mai simplă și mai eficace își propune să claseze întreaga afacere drept subiectivism anarhic.

Chestiunea a fost și continuă să fie subiect de meditație. În filosofia curentă problemele de natură practică sunt considerate „pur și simplu" personale, calificativul „pur și simplu" având forța de a nega legitimitatea acestora în fața unei instanțe de jurisdicție cosmică. Mi se

* Traducerea s-a făcut după John Dewey, *The Practical Character of Reality*, în John Dewey, *Philosophy and Civilisation*, Peter Smith, Gloucester, Mass. 1968, pp. 36-55.

pare că această amplă concepție este total ignorată de filosofii contemporani; mulți dintre cei ce refuză o formulare explicită a doctrinei se agață cu disperare de implicațiile acesteia. Chestiunea se reduce în fond la o simplă prejudecată de supraviețuire a culturii. Presupunând că tradițiile discuției filosofice ar dispare cu desăvârșire și că filosofia ar începe din nou pornind de la tendințele ce se manifestă cu precădere în domeniul vieții sociale, al științei, literaturii și artei – cu greu s-ar putea imagina vreo cercetare filosofică care să apară și să câștige teren fără să acorde cuvenita importanță unor chestiuni de natură practică și personală și fără utilizarea unor termeni de defăimare cum ar fi fenomenal, pur și simplu subiectiv, și așa mai departe. De ce să excludem din viață partea tragică, comică și nostimă a lucrurilor? Desigur că sfera vieții e mai cuprinzătoare decât cea a aspectelor vitale pe care am fi tentați să le atribuim respectivei noțiuni. Totuși, acestea fac parte din ea, alcătuind componenta cea mai importantă din punct de vedere al filosofului ce n-a renunțat la demnitatea lui de vechi iubitor de înțelepciune. Ce s-ar alege din filosofie în sensul preocupărilor sale umane largi într-o epocă în care individul și problemele lui personale atârnă atât de greu în politică, industrie, religie, artă? Atunci când știința se conduce după ideea progresistă de a introduce în lume principiile inițiativei, variației, luptei și selecției, când forțele sociale au dus la faliment dogmatismul absolut și intransigent al comportamentului autoritar, filosofiei îi vine foarte ușor să refuze o abordare frontală a situației. Reducerea de la sine înțeleasă a stresului și încordării, străduaniei și satisfacției la nivel pur personal și abandonarea acestuia într-o condiție nedefinită în care nu e nici cal, nici măgar, pare o reluare nechibzuită a unei străvechi prejudecăți.

Dincolo de tradiție se relevă cu pregnanță relația dintre cunoaștere și funcția practică a lucrurilor. Oricât de mare ar fi coeficientul „practic" al realității, arca adevărului nu trebuie lăsată pe mâini nepricepute-ntr-ale navigației. Orice mod nou de interpretare a vieții – orice nouă evanghelie – poate fi acuzat de antinomism. Constrânsă de datină, imaginația percepe slăbirea restricțiilor și îndepărtarea obstacolelor dar nu și a răspunderilor ce ne revin, a încercărilor la care suntem inevitabil supuși prin acceptarea noii idei. Astfel, concepția potrivit căreia cunoașterea ar avea importanță în estimarea lucrurilor le

pare arbitrară celor ce nu-şi dau seama de faptul că necesitatea de a discerne corect încătuşează inteligenţa într-o manieră fără precedent, mai cu seamă în filosofie, rod istoric al unei proceduri de mare responsabilitate cu efect hilar şi trist în acelaşi timp.

De ce să aducem din capul locului obiecţii la ideea că ştiinţa ar avea importanţă în estimarea unei situaţii date? Dacă nutreşti convingerea că realitatea e un mecanism bine reglat, ale cărui rotiţe se mişcă fiecare pe axul ei într-o traiectorie dinainte hotărâtă, ai să-i aduci cunoaşterii obiecţiile cuvenite unui oaspete nepoftit ce-ar mai avea şi tupeul de a fi impertinent pe deasupra. Dacă eşti însă convins că lumea însăşi este supusă unui proces de transformare, de ce să-ţi fie *a priori* nesuferită ideea că ştiinţa ar fi cea mai importantă modalitate de modificare a acesteia şi unicul ei organ de ghidare?

Cred că singurul răspuns posibil la această întrebare rezidă în construirea sistematică a unei teorii a cunoaşterii bazată pe noţiunea unui univers static, astfel ca până şi cei perfect liberi să priceapă noţiunile de fizică şi biologie privind energia motrică şi evoluţia, pe cele de istorie referitoare la transformarea constantă a preocupărilor omului (inclusiv ale ştiinţei) să rămână perfect încredinţaţi de existenţa unei teorii a cunoaşterii în perfect dezacord cu propria lor teorie a problemelor ce trebuiesc cunoscute. După acreditarea ideii că analiza e o modalitate corectă de încadrare a cunoştinţelor, epistemologia modernă a întărit acest punct de vedere. El duce imediat la perspectiva potrivit căreia realitatea însăşi trebuie să aibă o înfăţişare teoretică şi intelectuală – iar nu una practică. Fireşte că această perspectivă le este congeneră idealiştilor; dar tendinţa realiştilor de a face jocul idealiştilor prin definirea realităţii pe baza unei teorii formale a cunoaşterii, în loc de o acceptare a ghidării lucrurilor în direcţia unei divinizări a cunoaşterii, e o anomalie atât de şocantă încât dă temei părerii potrivit căreia realitatea statică şi-a luat ca punct de ultimă rezistenţă ideile referitoare la cunoaştere. Să luăm de pildă cazul extrem al cunoaşterii unui eveniment din trecut. Ar fi absurd să acordăm importanţă conţinutului final adecvat al cunoaşterii materiei ce îndeplineşte cerinţa de a şti, care, în acest caz, ar constitui un obstacol în propria-i cale. Nici o doctrină despre cunoaştere nu poate să împiedice convingerea – dacă există suficiente mărturii pentru

aceasta, că ceea ce ştim din trecut poate avea o importanţă *irevocabilă* pentru cunoaştere.

Argumentele împotriva pragmatismului – prin care înţelegem doctrina potrivit căreia realitatea posedă un caracter practic, eficace exprimat prin funcţia inteligenţei[1] – par a cădea în această eroare. Se presupune că ipoteza potrivit căreia cunoaşterea ar avea vreo importanţă în viaţă este echivalentă cu afirmaţia că are importanţă în obiectul ce trebuie cunoscut şi care-şi depăşeşte astfel propriul scop; dovadă că realitatea care este obiectul potrivit al cunoaşterii într-un caz dat poate fi tocmai o realitate în care faptul că ştii a reuşit să aibă importanţa necesară. Aceasta nu e o chestiune ce s-ar putea rezolva fie prin manipularea conceptului de cunoaştere, fie şi printr-o discuţie dialectică a esenţei sau naturii sale ci o problemă de fapte, o chestiune de cunoaştere a ceea ce există în schema existenţei. Dacă lucrurile suferă modificarea fără ca prin aceasta să înceteze a fi reale, nu poate să existe nici o barieră *formală* în calea cunoaşterii ca modalitate specifică de modificare a proporţiilor. Dacă prin cunoaştere înţelegem o transpunere în realitate, atunci cu cât respectiva schimbare se reflectă în cunoaştere, cu atât este aceasta mai transparentă, mai adecvată. Iar dacă toate existenţele sunt în proces de tranziţie, atunci cunoaşterea care le tratează ca pe o fixaţie de tip kodak e tocmai genul de cunoaştere care le refractă pervertindu-le în acelaşi timp. Tot sub semnul unei cunoaşteri ce participă activ la efectuarea unei schimbări în direcţia cerinţelor actuale s-ar situa şi informaţia pertinentă. Dacă realitatea însăşi s-ar situa într-o fază de tranziţie – sursele acestei doctrine fiind iniţial căutate nu de pragmatistul ce ridică obiecţii, ci de fizician, naturalist şi istoric – atunci doctrina potrivit căreia cunoaşterea ar fi realitatea însăşi e supusă unui mod de transformare particular şi specific – părând să aibă o şansă optimă de menţinere a unei teorii a cunoaşterii ce vine în contact cu lucrurile permanent valabile.

II

Dacă îndepărtăm obiecțiile *a priori* şi ne este clar că de pragmatism nu ne putem debarasa prin manipulări dialectice ale „cunoaşterii" sau „adevărului", ci doar prin relevarea faptului că unele trăsături specifice nu sunt de tipul scontat, putem trece la abordarea unor filiații ale pragmatismului de simț comun.

Simțul comun ne învață că inteligența are un scop, iar cunoaşterea îşi are rostul ei. L-am auzit cândva pe un fizician, total inocent în privința controversei pragmatice, făcând observația că un mecanic sau un fermier are cunoştințe pe care yankeul le include în sfera inteligenței de tip practic – o recunoaştere a lucrurilor la justa lor valoare şi că în opinia lui ştiințele naturii presupun un coeficient sporit de inteligență în vederea catalogării şi clasificării convenabile a unei întregi serii de lucruri în vederea utilizării acestora cu maxim randament. În termeni populari, judecata dreaptă e o judecată asupra valorii relative a lucrurilor: mintea bună e un dar de preț prin care ştii cum să te pui pe treabă aflând ac de cojocul oricărui obstacol, găsind resurse pentru a-i veni de hac. În sens curent, inteligența e un termen practic; capacitatea de a-ți forma o părere asupra lucrurilor în privința necesităților şi posibilităților diferitelor situații în care eşti solicitat să faci față; capacitatea de întruchipare a lucrurilor în funcție de ajustările şi adaptările care le fac posibile, sau le previn. Un test obiectiv va căuta să releve influența inteligenței asupra comportamentului. Lipsa capacității de adaptare înseamnă lipsa inteligenței; un comportament ce relevă controlul asupra unor condiții noi şi complexe înseamnă un înalt grad de judecată. Asemenea condiții sugerează că o realitate pe care trebuie să o cunoaştem, o realitate ce constituie subiectul potrivit al cunoaşterii e o realitate a uzanțelor, direct sau indirect utile, iar o realitate ieşită din uzanțe, sau care nu se bazează pe acestea e total lipsită de sens *sub raportul cunoaşterii.*

Nimeni nu va nega, bănuiesc, cunoaşterii calitatea de izvod al unor acțiuni de transformare a lucrurilor într-o anumită măsură – fie şi în sensul menținerii mai clare a unei linii de conduită inițial abordată instinctiv. Când văd un semn la colțul străzii, pot s-o cotesc, sau s-o iau înainte. Ştiu încotro să mă-ndrept. Omul de ştiință nu trebuie să

perceapă lucrurile atât de „utilitar", dar desigur că în urma unor atare percepții comportamentul său este total diferit; iar efectul cumulativ al unor asemenea schimbări modifică în ultimă instanță acțiunea sinceră a omului de rând. Acea cunoaștere *după eveniment* are o importanță de acest gen, pe care bănuiesc că puțini i-ar nega-o: dacă acesta ar fi întregul sens al pragmatismului, probabil că s-ar accepta ca un truism inofensiv. Dar se mai pune întrebarea în ce fel cunoașterea „anterioară" se înrudește cu acțiunea „ulterioară"? Care *e* momentul de „după eveniment"? Ce grad de continuitate există? Este diferența dintre a ști și a acționa inteligent una de fond sau pur și simplu una de calitate dominantă? Cum se face că un lucru despre care nu avem cunoștință că s-ar fi schimbat reușește să intre în acțiune la termenul potrivit? Oare schimbările efectuate în mod activ să nu constituie întreaga *semnificație* a cunoașterii, măsura finală a acesteia și un test al valabilității ei? Dacă *se întâmplă* ca din momentul de expirare al acesteia să rezulte vreo acțiune, prin ce miracol se potrivește aceasta atât de bine la situația dată? N-ar fi mai degrabă adevărată instituirea și încadrarea „cunoașterii" într-o anticipare a consecinței firești și, în măsura în care e înțelept și prudent, a deschiderii sale față de revizuire pe parcurs? Desigur că moralistul (am putea să-i citãm, de pildă, pe Goethe, Carlyle, Mazzini) și omul de rând sunt adesea de acord că întreaga cunoaștere a realității rezidă în modalitatea de realizare a ideilor; *cunoașterea* adevărului unei doctrine este condiționată de existența respectivei doctrine, în caz de lipsă a acesteia nefiind altceva decât dogmă, sau program doctrinar. Știința experimentală e o recunoaștere a faptului că acolo unde nu s-a trecut la manipularea clară a condițiilor fizice ce constituie obiectul la care se referă chestiunea în cauză, termenul de cunoaștere nu este îndreptățit. Dacă am putea să ne debarasăm de propriile teorii logice tradiționale și să ne apucăm din nou de treabă în vederea elaborării unei teorii a cunoașterii cu uneltele de lucru ale omului de rând, ale moralistului și ale experimentalistului, ar fi oare forțat sau nefiresc să afirmăm că realitățile pe care le *cunoaștem*, de care suntem siguri, sunt tocmai acele realități care s-au conturat pe baza și prin intermediul procedeelor de cunoaștere activă?

Să analizăm problema dintr-un alt unghi. Desigur că una dintre chestiunile acute ale vieții moderne este aceea a perspectivei științifice

asupra universului, a adaptării acesteia la exigențele moralei. În termenii unei redistribuiri a materiei în mişcare (sau a vreunei alte formule ermetice) sunt valabile doar raționamentele? Sau tot aici pot fi considerate şi relatările despre univers în funcție de ceea ce este posibil şi dezirabil, în funcție de inițiativă şi responsabilitate? Nu ni se oferă prilejul să discutăm aici pe larg despre importanța unei vieți morale şi nici despre suprema importanță a inteligenței în cadrul acesteia. S-ar părea, însă, că ni se oferă prilejul de a ne întreba cum prejudecățile morale – de tipul aş vrea să, ar trebui să – intră în relație cu lumea cunoaşterii ştiințifice. Elaborarea unei teorii a cunoaşterii ce face necesară negarea valabilității ideilor morale, sau referirea acestora la un tip de univers diferit de cel al ştiinței şi al simțului comun este provincială şi arbitrară în acelaşi timp. Pragmaticianul a încercat să găsească răspunsuri la întrebarea de ce „cunoaşterea" ştiințifică şi morala pot aparține uneia şi aceleiaşi lumi. Şi oricare ar fi greutățile soluției pe care ne-o oferă, concepția potrivit căreia judecățile ştiințifice trebuiesc asimilate de morală e mai aproape de simțul comun decât teoria potrivit căreia judecăților morale trebuie să li se nege valabilitatea întrucât n-ar face casă bună cu teoria preconceptă a naturii lumii la care trebuie să se refere judecățile ştiințifice. Iar raționamentele etice se referă la schimbări ce trebuiesc făcute.

III

Rezultatele ştiinței recente pot fi coroborate cu cele ale teoriei pragmatice. Necesitatea existenței unui organism care să reacționeze sau să se comporte într-un mod specific, cauzând interpunerea unui eveniment în calea cunoaşterii pare a fi o propunere specifică bine întemeiată. Faptul că funcția rațională pare a fi intercalată într-o schemă de ajustări practice stârneşte o mare nedumerire. Desigur că principala menire a părților componente ale respectivului organism nu e aceea de asigurare a unei contemplări teoretice de natură pur intelectuală. Creierul, ca organ suprem al gândirii, face parte dintr-un mecanism de adaptare a organismului din care fac parte picioarele, mâna şi ochiul la cerințele de viață ale mediului. Că datorită creierului

comportamentul organic nu e complet aservit condițiilor fizice imediate, că prin el se degajă şi energia necesară în atingerea unor scopuri îndepărtate sau extensibile constituie un fapt prin care creierul nu e scos din categoria elementelor de comportament organic[2]. Că organul gândirii, al cunoaşterii, a fost cel puțin inițial un organ al conduitei e un lucru pe care cred că puțini îl vor nega. Chiar dacă încercăm să credem că funcția cognitivă ar fi survenit ca operație aparte, este greu de crezut că transfigurarea ar fi fost atât de radicală încât cunoaşterea să fi pierdut orice legătură cu impulsul vieții. Dar oare avem vreo altă alternativă decât să susținem că această continuă prezență a impulsului vital e un factor turbulent şi refractar, care se interpune în calea cunoaşterii împiedicând-o să-şi atingă scopul; că o anume promovare, o împingere înainte a impulsului vital ce are importanță în diferențierea lucrurilor, ar fi scopul cunoaşterii?

Nu putem evita această problemă – decât ca struțul – prin afirmația că asemenea considerente ar fi de ordin „pur genetic" sau „psihologic", având de a face doar cu originea şi istoria naturală a cunoaşterii. Căci reacția organică, comportamentul organismului, afectează *conținutul* cunoaşterii. Materia acesteia se constituie în întregime din lucrul – în relație cu organismul – ca stimul direct sau indirect sau ca material de reacție, prezent sau îndepărtat, ulterior sau realizat.

După câte ştiu, nimeni nu neagă câmpul de percepție al cunoaşterii. Durerile, plăcerile, foamea şi setea, toate calitățile „secundare", implică inevitabil „interacțiunea" organismului cu mediul înconjurător. Câmpul percepției este un domeniu posibil al reacțiilor de selecție ale organismului. Recepția senzațiilor de sus şi jos, departe – aproape, în față – în spate, la dreapta – la stânga, tare – moale (precum şi a celor de alb – negru, sopran şi bas), implică referința la un centru al reacțiilor de comportament.

Argumentele unor raționamente idealiste, precum şi cele aduse în sprijinul proclamării unei „relativități" agnostice a cunoaşterii se vehiculează de atâta timp încât filosofii s-au cam săturat de ele. Dar până şi această letargie s-ar putea accelera printr-o atitudine moderată față de pragmatism. Din punct de vedere idealist, faptul că senzația de roşu, departe sau aproape, tare sau moale, mare sau mic implică o

relație între organism și mediu nu constituie un argument mai temeinic decât relația dintre oxigen și hidrogen existentă în formulă[3]. Este, cu toate acestea, un argument pentru valoarea în ultimă instanță practică a *deosebirii* față de ceea ce ar fi fost lucrurile lipsite de comportament organic – deosebire cauzată nu de „cunoștință" sau „memorie", ci de organism ca centru activ al unui sistem de activități. Întreaga încărcătură agnostică a doctrinei „relativității" pornește de la premisa că idealul sau scopul cunoașterii este acela de a repeta sau copia o existență anterioară. În acest caz diferențierile contemporane făcute de organism în actul cunoașterii s-ar interpune în calea ei împiedicând-o să-și ducă menirea la bun sfârșit, ceea ce ar constitui un mare impediment. Cum scopul cunoașterii este tocmai acela de a diferența mediul înconjurător, de a obține *rezultate favorabile* prin readaptarea organismului, anumite diferențieri survenind indiferent de mediu, faptul că modificările organismului pătrund până în substratul conștiinței nu constituie o restricție a cunoașterii, ci parte din programul de sarcini pe care aceasta le are de îndeplinit. Nu știm dacă reacțiile ce au loc sunt cele *cuvenite*. Întreaga controversă agnostică, pozitivistă e pusă sub semnul întrebării. Ea nu mai este ideal necesară, ci o imposibilitate practică, *vis-à-vis* de o modificare improprie dar inevitabilă a realității pe bază de inhibiții și stimulenți organici de tipul reacției corecte, economice, eficiente pe care aș îndrăzni s-o numesc utilă și satisfăcătoare *contrară* reacției de risipire, înrobire, ce induce în eroare stârnind confuzie. Prezența reacțiilor organice, care influențează și modifică conținutul și domeniul cunoașterii e un fapt indubitabil. Semnificativ este însă *modul* în care comportamentul organic se infiltrează influențând-o și modificând-o la rândul său. Diferitelor tipuri de „cunoaștere" sau materiilor ce implică atitudini și operațiuni organice le atribuim valori diferite. Unele sunt simple păreri sau presupuneri, altele sunt „cunoaștere" în accepțiunea onorifică și elogioasă a termenului – în sens de știință, altele se dovedesc a fi simple gafe sau erori. De unde și cum a apărut această discriminare a calității în ceea ce cândva trecea drept cunoaștere solidă? De ce și cum este conținutul unor „cunoștințe" valabil și al altora nu? Cunoașterea este de fapt o noțiune vagă ce acoperă aria semantică a unor termeni ca deziluzie, dubiu, confuzie, ambiguitate și definiție, organizare, finali-

tate logică asigurată pe bază de dovezi şi judecată. Orice teorie naturalistă sau realistă porneşte de la ideea că toţi aceşti termeni se află într-o relaţie imparţială cu lucrurile considerate ca simplă existenţă. Avem în vedere un set de existenţe de acelaşi tip ordonate sau legate în mod diferit. De unde atunci acea mare diferenţă de valoare? Iar dacă ne-naturalistul, non-realistul afirmă că diferenţa este de natură existenţială fiind produsă de efectul când malign, când benign al operaţiunilor şi stărilor „psihice" ale „cunoştinţei" asupra unor existenţe ce constituie obiectul direct al cunoaşterii, problema ce se pune este cea a unei discriminări între condiţiile şi natura respectivelor intervenţii ale „existenţei" specifice etichetată drept cunoştinţă[4]. Caracterul real al erorii ambiguităţii, dubiului şi bănuielilor ridică o problemă care a lăsat filosofia perplexă atâta timp şi a dus la atâtea aventuri speculative încât s-ar părea că merită să ţinem cont de soluţia pragmatică potrivit căreia adaptării organice implicate în întregul proces al cunoaşterii îi revine sarcina de a diferenţia *întrucâtva* realitatea *fără* a face însă vreo deosebire întâmplătoare. Diferenţa corectă, adevărată şi bună e cea care îndeplineşte satisfăcător scopul specific în numele căruia acţionează. Deşi toate produsele fabricate în serie sunt rodul unei activităţi, nu toate sunt la fel de bune. „Cunoştinţele" sunt diferenţieri ale lucrurilor pe baza cunoaşterii. Unele dintre acestea nefiind luate în calcul sau dorite deranjează ca intruşi în procesul cunoaşterii – în timp ce altele îndeplinesc intenţia cunoaşterii, fiind în armonie cu comportamentul consecvent al organismului, re-întărind şi augmentând funcţia acestuia. Orice greşeală e o maltratare, orice dubiu o suspendare şi evitare temporară a reacţiilor; orice ambiguitate, o tensiune între modalităţile alternative dar incompatibile de tratare sensibilă; orice investigaţie un mod de activitate experimental ce poate fi abordat înaintea lansării în public.

Norma cunoaşterii nu-i diferenţiază obiectul, scopul ei fiind acela de a atinge şi susţine un mod specific de diferenţiere a realităţii. Dacă-şi modifică propriul obiect – ceea ce ar constitui o mare greşeală, – cunoaşterea îşi ratează propriul scop modificându-şi obiectivul care a existat cu toate acestea şi în prealabil fiind supus unor modificări. Faptul nu se constituie într-un simplu joc de cuvinte asupra celor două sensuri – subiect şi scop – ale „obiectivului". Organismul

îşi are propriile funcţii. Sarcina lui este aceea de a menţine şi extinde o funcţionare adecvată. Departe de a se produce *in vacuo,* o asemenea funcţionare implică schimbări de cooperare şi reajustare ale mediului cosmic. Rezultă de aici că subiectul propriu al cunoaşterii nu ar fi o realitate în sens larg de cer metafizic, ce s-ar putea litografia cu multe omisiuni datorate unui indigo de proastă calitate prin care nu s-ar putea obţine decât copii fragmentare, confuze şi pline de greşeli. Obiectul ei propriu şi legitim este acea relaţie a organismului cu mediul înconjurător în care funcţionarea se realizează cât mai amplu şi mai eficient; sau prin care se facilitează pe cât posibil cursul ulterior al acesteia. Din punct de vedere al cunoaşterii realitatea metafizică în *sens larg* poate să-şi ocupe propriul loc.

Adevărul sau realitatea lucrurilor sunt simptome ale obişnuitelor scopuri practice. Suntem cu toţii nişte copii al căror vocabular e plin de expresii tautologice de tipul „într-adevăr şi cu adevărat". O realitate al cărei răspuns organic duce la reacţii deplasate nu e o realitate *bună*, deşi din punct de vedere existenţial ar fi perfect adevărată. I-ar lipsi marca valorii. Întrucât dorim un anumit *fel* de obiect, care să favorizeze pe cât posibil o funcţionare consecventă de ansamblu şi progresistă, acesta este *adevăratul* tip care după părerea noastră ar trebui să monopolizeze realitatea. Din punct de vedere pragmatic şi teleologic, această identificare a adevărului cu „realitatea" e solidă şi rezonabilă: din punct de vedere raţionalist, ea duce la noţiunea unei realităţi duplicitare, pe de o parte absolută şi statică (fiind exhaustivă), pe de altă parte fenomenală şi în permanenţă pe punctul de a face un salt fără de care propria-i lipsă de valoare ar duce la o totală anihilare. Întrucât dorim realizarea unor lucruri veritabile şi sincere, ale căror consecinţe să coincidă cu cele iniţial scontate şi urmărite pe parcurs, putem afirma că *din punct de vedere moral* doar acestea sunt „reale".

IV

Până în acest punct am tratat cunoaşterea ca pe un fapt divers încercând să arătăm că materia ei se constituie din lucruri în proces de schimbare; că rezultatul acestei schimbări în funcţia de cunoaştere

contribuie la încercarea de a-l ghida sau conduce astfel încât să rezulte *anumite* consecințe (și *nu* altele). Dar ce putem spune despre cunoaștere în sine? Ce este ea? Încercarea de a demonstra incapacitatea noastră de a fi conștienți de existența conștiinței fără a ne implica într-un regres iremediabil, cât și existența conștiinței de care ne dăm seama ori de câte ori devenim conștienți de un lucru ar fi un sofism absolut inutil, de natură pur formală, lipsit de sens. Concret, conștiința e un eveniment în anumite condiții ce se pot specifica. Putem să o intuim formal, ca pe un simplu fapt, după cum putem să avem cunoștință și de o explozie fără să știm nimic despre natura acesteia. Mai putem să o percepem și în spirit analitic, asumându-ne răspunderea de a o studia în amănunt. Ca orice altă investigație, aceasta se realizează printr-o determinare a condițiilor și a consecințelor. Aici cunoașterea constituie un fapt caracteristic, ce supune cercetării propriile-i semne distinctive, iar o cunoaștere corectă a conștiinței se aseamănă în multe privințe cu recunoașterea spectrului sonor al unui trap de cal; urmând generic aceeași cale și fiind testată în mod similar.

Dar de fapt ce este cunoștința? Următorul răspuns, de o concizione dogmatică, implică dificultăți pozitive, planând peste multe puncte în care ignoranța noastră este încă prea mare. El reprezintă însă o tendință generală a cercetării științifice, continuată, în virtutea propriilor sale merite, fără a se ține cont de controversa pragmatică. *Cunoștința* înseamnă *atenție*, care la rândul ei înseamnă o criză de un anumit fel într-o situație existentă; o binefacere a căilor de acces înspre o anumită materie, o tendință de a o lua când încoace, când încolo. Ea reprezintă un mecanism întrucâtva dereglat, sau în pericol de dereglare, nesigur, problematic și tensionat. Această stare de tensiune a unor proiecte și tendințe ambigue nu e doar „mintală" și nici pur emoțională. Ea constă dintr-o relatare a faptelor de tranziție ale situației, perturbarea emoțională sau „subiectivă" fiind doar o parte a perturbării în sens mai larg. Iar dacă, folosind *limbajul* psihologiei, am afirma că atenția e un fenomen al unor obiceiuri în stare de conflict, fiind un proces de rezolvare a respectivului conflict prin găsirea unui act în care să funcționeze toți factorii interesați, un atare limbaj n-ar da faptelor un caracter „pur psihologic" indiferent de accepțiunea pe care am da-o termenului respectiv[5]. Asemenea obiceiuri sunt „personale",

cosmice şi biologice în acelaşi timp. Ele reprezintă ordinea totală a lucrurilor exprimată într-un singur fel, după cum fenomenul fizic sau chimic reprezintă aceeaşi ordine exprimată în mod diferit. In termeni de conflict şi reajustare a obiceiurilor afirmaţia este cel mult o modalitate de localizare a perturbării *lucrurilor*; ea nu constituie un substituent sau rival al realităţii şi nici un duplicat „psihic" al acesteia.

Dacă faptul e adevărat, atunci conştiinţa, chiar şi în starea ei cea mai perplexă şi confuză, implică o trecere a lucrurilor *via* organism într-o condiţie specifică modificării diferenţiale. Cum am putea să neglijăm modul în care lucrurile din această condiţie se leagă de situaţia anterioară din care au izvorât, sau de cea ulterioară care va rezulta din ele?[6]

Să luăm cazul cunoştinţei despre un scaun. Să presupunem că am devenit conştienţi de existenţa respectivului caz numai în momentul apariţiei unei situaţii complicate în care scaunul ar avea de jucat un rol – indiferent cât de minor ar putea să ni se pară acesta. Ceva de genul întrebării pe care ne-o punem asupra identităţii lui ca scaun, sau dacă e destul de solid ca să te urci pe el, sau unde să-l punem, sau dacă merită banii pe care i-am dat pe el, şi aşa cum se întâmplă destul de des, situaţia poate să comporte o chestiune filosofică în care perceperea scaunului e citată ca mărturie sau exemplificare. Cu atât mai nostimă ne apare posibilitatea de invocare a faptului că eşti conştient de o anumită situaţie tocmai pe parcursul unei argumentări filosofice menită să demonstreze caracterul irelevant al cunoştinţei în situaţii ambigue sau nedefinite. Ce-ar fi de pildă de spus despre schimbările suferite de scaun într-o investigaţie de acest fel? Găsim aici vreo parte autentică a scaunului de care ne interesăm? Dacă nu, unde s-a produs modificarea? În acel ceva numit „cunoştinţă"? Atunci cum putem avea certitudinea că operaţiile de informare, observaţie, memorizare şi reflecţie se referă la obiectul *adecvat*? Fără îndoială, vom presupune că scaunul *despre care vorbim* este *scaunul despre care era vorba*, scaunul de acolo fiind *şi* cel implicat în situaţia echivocă. Ba mai mult, referinţa la „caracterul conştient" ca loc geometric exclusiv al dubiului e o reluare a problemei, căci în virtutea teoriei la care ne referim semnificaţia termenului este aceea de scaun *sub raportul* implicării acestuia în situaţia problematică. Vom zice că scaunul *fizic*

rămâne neschimbat. Desigur, dacă prin fizic *înțelegem acea parte* a scaunului ca obiect al cunoașterii totale ce rămâne neafectată în situația de stare conștientă. Dar cum putem separa *înaintea* investigației experimentale scaunul „fizic" de scaunul ca obiect al cunoașterii; în ce contradicții cădem prin încercarea de a defini obiectul unei singure stări conștiente în funcție de un obiectiv ce constituie subiectul altor cunoștințe?

Cunoștința înseamnă cercetare și dubiu, relații negative și pozitive, retrospective și prospective care implică o veritabilă calitate *adițională* – de reajustare la anumite situații precedente[7]. Cunosc argumentul dialectic potrivit căruia o nouă relație nu se poate întemeia pe nimic, ci în vederea existenței sale relația ar trebui să se fi constituit complet în prealabil. Când vine din partea unui absolutist pot să înțeleg de ce îl susține, chiar dacă nu pricep ideea în sine. Dar dincolo de acest raționament conceptual nu trebuie să ne abatem de la subiect; iar când pe parcursul cercetării dăm de un lucru ce presupune noi relații trebuie să acceptăm faptul ca atare, încadrându-l în teoria pe care ne-am formulat-o asupra lucrurilor și a cunoașterii, iar nicidecum să-l excludem în baza unei teorii formulate în prealabil, incompatibilă cu el. În procesul de investigație existența ce a devenit îndoielnică este mereu supusă reconstrucției experimentale, ce poate în mare măsură fi imaginativă sau „speculativă". Putem examina anumite lucruri *de parcă* ar fi supuse unor condiții variate, reflectând asupra celor ce li se întâmplă. Asemenea diferențieri joacă de fapt un rol de transformare, investigații de acest tip neducând la concluzii justificabile în ultimă instanță. Într-o investigație pertinentă insistăm asupra unor factori de natură fizică cum ar fi un grafic spre exemplu. Cu alte cuvinte, *știința,* sau cunoașterea în sensul ei onorific, este experimentală, implicând noțiunea de construcție fizică. Ea insistă asupra necesității de relevare a comportamentului uman în procesul interferării acestuia cu alte elemente de stăvilire sau de declanșare a activităților noastre. Evitarea acestei concluzii prin afirmația că știința nu are importanță pentru „adevăr", fiind doar un exercițiu preliminar de descoperire a acestuia, e o mai veche tehnică a erorii ce rezultă din confundarea unei existențe precedente cunoașterii cu obiectul final de împlinire a acesteia. Deși diferențierea cunoașterii în funcție de propria-i condiție finală ar putea

să ne pară ridicolă, ea se practică în scopul ghidării lucrurilor în direcția acestui termen. Când prin „adevăr" înțelegem noi diferențieri ale condițiilor existente ar fi o prostie să introducem diferențieri nedorite și irelevante ce ne-ar abate din drum.

Trista experiență ne arată că schimbarea mediului ca rezultat al procesului de cunoaștere nu e nici totală și nici miraculoasă. Transformarea, reajustarea, reconstrucția, implică existențe anterioare al căror comportament caracteristic trebuie acceptat, consultat, satisfăcut, manipulat sau elucidat pe diferite căi în contextul diverselor probleme ce se ivesc pe parcurs. În realitate diferențierea s-ar putea să nu fie mai mare decât cea pe care o experimentăm în anumite condiții date – chiar dacă nutrim speranța unor rezultate mai norocoase la care am putea ajunge în alte condiții. Cu atât mai puțin ar putea fi definită ca o transformare a unui lucru într-o irealitate, deși pragmatiștilor li se aduc uneori critici de parcă orice modificare în cadrul realității ar trebui să fie un salt obligatoriu în ireal. O dificultate de natură dialectică, cât și de natură reală sau practică rezidă în faptul că o permanență se poate schimba, aceasta însemnând modificarea ei. Din moment ce botaniștilor și chimiștilor nu li s-a interzis să se refere la schimbările survenite în propriile lor domenii și logicianului trebuie să i se acorde șansa de a opera cu aceleași instrumente, fără ca bănuiala vreunei intenții de falsificare a realității să planeze asupra sa.

V

Sub specie aeternitatis? Sau *sub specie generationis?* Mă îndoiesc de farmecul estetic al celui dintâi ideal – cine n-o face? Există momente de relaxare, momente când cerința de pace, eliberată de nevoia permanentă a lumii în care trăim de a milita neobosit în vederea realizării acestui deziderat, pare irezistibilă când responsabilitățile impuse de existența într-un univers în mișcare par intolerabile. Contemplăm în egală măsură ideea somnului etern. Dar, la urma urmelor aceasta este o chestiune în care realitatea și nu filosoful dă verdictul final. Problema pare a-și fi găsit o rezolvare propice în știință, în poezie, în domeniul organizării sociale, în religie – domenii

în care ea nu se află la cheremul unei filosofii fără noimă de tip Frankenstein. În asemenea cazuri există pericolul ca filosofia ce încearcă să scape de procesul de geneză să se refugieze în eternitate, deziderat realizabil doar sub egida unei generații apuse. O asemenea filosofie va încerca să scape din capcanele timpului făcând recurs la problemele şi interesele tradiționale. E mai bine ca filosofia să comită erori în procesul de participare activă la dezbaterea unor chestiuni arzătoare la ordinea zilei decât să-şi compună o înfățişare de perfectă imunitate monastică, irelevantă şi lipsită de sens în procesul de generare al ideilor în zilele noastre. În primul caz, va fi respectată, aşa cum respectăm virtutea ce-şi atestă sinceritatea împărtăşindu-i perplexitățile şi eşecurile precum şi bucuria strădaniei încununate de succes. În celălalt caz, promite să împărtăşească soarta elementelor ce îi păstrează neştirbit rafinamentul dar nu şi activitatea ce îşi are obârşia în vremuri mai bune; adică să fie confortabil instalată în conştiința propriei sale respectabilități.

NOTE

1. În stadiul actual al discuției, definiția e arbitrară sau personală. Semnificația textului nu este aceea că „pragmatismul" este folosit în acest sens în mod curent şi în exclusivitate; desigur că există şi alte sensuri. Nu importă sensul în care ar trebui să fie folosit. Nu doresc să elaborez legi pentru limbă şi nici pentru filosofie. Totuşi, ele marchează sensul folosirii acestuia în lucrarea de față; iar mişcarea pragmatică e încă atât de liberă şi variabilă încât cred că am fi îndreptățiți să-i stabilim singuri sensul, cu condiția să-l punem în slujba observației la care am adera.

2. E interesant de observat cum sensul metafizic al noțiunilor de „paralelism", „interacțiune", „automatism", relația dintre „trup" şi „suflet" dispare dacă în loc să izolăm creierul într-un substrat fizic special al minții îl vom trata ca pe o parte a corpului prin intermediul căreia se ajunge la un comportament de adaptare.

3. Datorez această ilustrare colegului meu, dr. Montague.

4. Desigur că în teoria pe care o expun, aşa-zisa acţiune a „cunoştinţei" înseamnă de fapt degajările organice din comportament, condiţie sine-qua-non a stării de conştienţă care-i modifică conţinutul.

5. Ce înseamnă aceasta? Dispare obiectivitatea faptului odată cu interpretarea biologică pe care i-o va da biologul acestuia? De ce să obiectăm la concluziile acestuia pe motiv că ar fi „pur" biologice?

6. Această chestiune *a relaţiei reciproce dintre diferite stări succesive ale lucrurilor* care în metoda pragmatică e substituită printr-o investigaţie epistemologică a felului în care un singur mod de existenţă pur mintală, temporală dar nu şi spaţială, imaterială, bazată pe dispariţia caracterului conştient, poate să treacă de propriile-i hotare pentru a se referi pertinent la un mod de existenţă, spaţială şi extinsă, total diferit, receptând impresii etc. de la cel din urmă constituie în ansamblu acea specie de trismus intelectual numită epistemologie.

7. Pe o cale mai analitică am ajuns la concluzia anterior avansată potrivit căreia ştiinţa *rezultă* în acţiune ce schimbă lucrurile.

Traducerea: Lucian Dunăreanu

NEVOIA DE REDRESARE A FILOSOFIEI*

I. O critică a filosofiei curente din perspectiva calității tradiționale a problemelor ei trebuie să pornească de undeva dintr-un punct a cărui alegere este arbitrară. Mi se pare că noțiunea de experiență, implicată în problemele energic discutate, oferă un punct de pornire firesc. Căci, dacă nu mă înșel, în privința experienței moștenim o părere comună școlii empirice, precum și adversarilor acesteia, ce ne oferă prilejul dezbaterii vii a unor chestiuni mai mult sau mai puțin înrudite, a căror valabilitate ar fi greu de susținut în lumina științei și practicii sociale din zilele noastre. Voi face, deci, pentru început un scurt bilanț al principalelor contraste ce rezultă dintr-o juxtapunere a experienței ortodoxe cu una similară condițiilor actuale.

I) Din perspectiva ortodoxă, experiența este privită în primul rând ca o chestiune de cunoaștere. Ochii ce nu privesc prin lentile antice o vor percepe, însă, ca pe o problemă a raportului existent între o ființă vie și mediul ei fizic și social.

II) Potrivit tradiției, experiența (cel puțin cea primară) e o chestiune psihică viciată de „subiectivitate". Experiența se autodefinește ca lume obiectivă ce pătrunde în acțiunile și suferințele oamenilor modificându-se în funcție de reacțiile acestora.

III) În măsura în care recunoaște vreun lucru situat dincolo de prezent, doctrina stabilită acordă importanță doar evenimentelor din trecut. Se crede că înregistrarea faptelor petrecute, referirea la precedent ar fi un fel de esență a experienței. Legat de ceea ce a fost, empirismul e conceput ca un „dat". În forma ei vitală, experiența este experimentală, un efort de schimbare a situației existente; se caracterizează printr-o tendință de explorare a necunoscutului, în care ne proiectează, legătura cu viitorul fiind trăsătura ei distinctivă.

---

* Traducerea s-a făcut după John Dewey, *The Need for a Recovery of Philosophy*, în John Dewey, *The Essential Writings*, Harper Torchbooks, New York, 1977, pp. 70-95.

IV) Tradiția empirică e pusă pe seama particularului. Se presupune că legăturile și continuitățile străine de experiență ar fi produși secundari de o valabilitate îndoielnică. Consecință a mediului și rivalizând pentru explorarea acestuia în noi direcții, ea are importanță sub raportul conexiunilor.

V) În accepție tradițională experiența și gândirea sunt termeni antitetici. Deducția, în măsura în care diferă de o reînviere a ceea ce s-a întâmplat în trecut, trece dincolo de experiență, fiind fie invalidă, fie o măsură disperată prin care, folosindu-ne de experiență ca de o trambulină, sărim într-o lume de lucruri stabile și personalități diferite. Dar degajată de restricțiile impuse de mai vechiul concept, experiența se bazează din plin pe deducție. S-ar părea că în afara deducției nu există nici o experiență conștientă; reflecția este înnăscută și constantă.

Efectul de substituire al avantajului experienței de viață modernă relevant în privința celei moștenite ne oferă subiectul discuției de mai jos.

Să presupunem că luăm în serios aportul biologiei la impresia pe care ne-o facem despre experiență: că știința biologică recentă a descoperit faptele și le-a accentuat într-o asemenea măsură încât nu mai există nici o scuză pentru ignorarea acestora sau tratarea lor de parcă ar constitui o cantitate neglijabilă. Orice dare de seamă asupra experienței trebuie să țină cont de faptul că viața se desfășoară într-un mediu ambiant și nu în vid. Acolo unde există experiență, există și ființe vii. Viața implică menținerea unei duble legături cu mediul înconjurător. Parțial, energiile mediului constituie funcții organice; ele intră în alcătuirea acestora. Viața nu este posibilă fără un asemenea sprijin direct din partea mediului ambiant. Dar pe când toate modificările organice sunt condiționate de energiile naturale ale mediului, cele din urmă propulsează uneori funcții organice, acționând alteori contrar duratei acestora. Creșterea și descompunerea, sănătatea și boala continuă cu activități ale mediului natural. Diferența rezidă în legătura dintre ceea ce se întâmplă și perspectivele de dezvoltare a activității. Din punct de vedere al acestei referințe la activitatea de perspectivă, elementele mediului înconjurător se împart în două categorii: cele favorabile și cele ostile activităților din viață.

În eforturile sale izbutite de adaptare, organismul reacționează la mediu, încorporându-i ajutorul și cauzând modificări favorabile propriului său viitor. Omul trebuie să rezolve problema reacției sale la mediul înconjurător astfel ca aceste modificări să ia turnura necesitată de propria-i funcționare ulterioară. Sprijinită în parte de mediu, viața lui constituie o emanație pașnică a sa. Omul e obligat să lupte – adică să folosească sprijinul direct al mediului ambiant în scopul efectuării unor schimbări indirecte care altminteri nu ar avea loc. În acest sens, viața continuă prin controlul exercitat asupra mediului înconjurător. Activitățile ei trebuie să modifice schimbările din jur, să neutralizeze circumstanțele ostile, să transforme evenimentele neutre în factori de cooperare sau într-o eflorescență de trăsături noi.

Dezvoltările dialectice ale noțiunii de auto-conservare, a așazisului *conatus essendi* ignoră adesea faptele importante ale procesului de parcă autocontrolul, autodezvoltarea ar fi continuarea firească a unui proces interior. Durata vieții este condiționată de protecția mediului înconjurător și cum acesta acționează doar parțial în avantajul nostru, auto-conservarea – sau concepția despre tine însuți – este întotdeauna indirectă – întotdeauna o problemă a modului în care activitățile noastre prezente afectează direcția luată de modificările independente ale mediului. Obstacolele trebuie transformate în mijloace.

Avem tendința de a neglija conceptul de ajustare de parcă acesta ar reprezenta un element imuabil – un fel de acomodare o dată și pentru totdeauna (cel puțin la modul ideal) a organismului *la* mediul înconjurător. Dar cum viața necesită o consonanță între mediu și funcțiile organice ale acestuia, adaptarea la mediu nu înseamnă acceptare pasivă ci acțiune, astfel ca schimbările survenite în mediu să ia o anumită turnură. Cu cât mai „evoluat" e tipul de viață, cu atât adaptarea ia forma unei ajustări a factorilor de mediu unul la celălalt în interesul vieții; cu cât e mai mică semnificația vieții, cu atât mai mult se adaptează aceasta la un mediu dat până când diferențele dintre însuflețit și neînsuflețit dispar cu desăvârșire în partea inferioară a scării.

Aceste afirmații de natură externă se referă la condițiile de viață mai degrabă decât la viața în sine. Desigur că modul concret de desfășurare a vieții susține respectiva afirmație. Experiența este în primul rând un proces de îndurare a suferinței și pasiunii, a afecțiunii,

în sensul literal al respectivilor termeni. Organismul trebuie să suporte consecințele propriilor sale acțiuni. Experiența nu e o alunecare pe un făgaș dinainte stabilit. Conștiința personală e o consecință secundară de natură obiectivă vitală a experienței; ea nu constituie sursa acesteia. Supunerea la un anume tratament nu constituie însă un act de simplă pasivitate. Chiar și cel mai răbdător dintre pacienți e mai mult decât simplu receptor. El este de asemenea un agent – un reactor ce încearcă experimente, interesat să se supună de o manieră care să poată influența desfășurarea evenimentelor. Simpla rezistență, ocolirea evazivă a problemei sunt, la urma urmelor, modalități de tratare a mediului înconjurător în funcție de ceea ce se va realiza printr-o asemenea tratare. Oricât ne-am închista în propria carapace, pasivitatea noastră ar fi o atitudine acută și nu o reacție potolită. Nu există nici o acțiune pozitivă, nici un atac agresiv asupra stării actuale a lucrurilor care să constituie în întregime acțiunea, după cum nu există nici o supunere la o anumită condiție care să nu constituie pentru noi o continuare și o traversare.

Cu alte cuvinte, experiența e faptă dublată de durere. Suferințele noastre sunt experimente de schimbare a cursului evenimentelor, inițiativele fiind încercări dureroase de testare a propriului nostru eu. Această duplicitate a experienței transpare din fericirea și suferința cauzată de succesele și eșecurile pe care le repurtăm sau le avem de îndurat. O existență în care ai încerca să obții numai victorii insistând asupra necesității de a trăi de pe urma acestora ar fi periculoasă; succesele s-ar devora reciproc. Orice echilibru la care s-a ajuns prin acomodare la condițiile mediului înconjurător este precar, întrucât nu putem să fim mereu în pas cu totalitatea modificărilor survenite în mediu. Acestea sunt atât de opuse ca sens încât trebuie să alegem. Trebuie să ne asumăm riscul afilierii la o mișcare sau alta. Nimic nu poate elimina toate riscurile, întregul spirit de aventură; singurul lucru sortit eșecului este încercarea de a rămâne pe picior de egalitate cu întregul mediu în același timp, adică de a perpetua fericita clipă în care totul să ne meargă după plac.

Obstacolele cu care ne confruntăm sunt stimuli ai variației, ai răspunsului inedit, oferind deci șanse de progres. Dacă vreun favor pe care ni l-ar face mediul ar constitui o amenințare ascunsă, căderea

acestuia în dizgrație ar fi un potențial mijloc de explorare a unor căi spre succes nebănuite până acum. Tratarea mizeriei ca binecuvântare în travesti sau ca rău necesar în realizarea binelui final ar constitui o scuză lipsită de subtilitate. Dar afirmația potrivit căreia progresul rasei ar fi fost stimulat de nenorocirile îndurate întrucât vicisitudinile l-ar fi determinat pe om să caute noi modalități de acțiune este perfect valabilă.

Preocuparea față de lucrurile în curs de desfășurare (în prezent și nu într-un viitor nedefinit) este evidentă pentru orice om ce manifestă interes empiric față de experiență. Ne confruntăm cu viitorul într-o lume în care au loc schimbări de care depinde bunăstarea sau nefericirea noastră, orice acțiune ce modifică aceste schimbări fiind plină de promisiuni sau încărcată cu energii ostile. Departe de a fi o condiție atemporală, ajustarea e un proces continuu. A spune că orice schimbare necesită timp înseamnă a face o afirmație despre un eveniment extern și neinstructiv. Acomodarea organismului la mediu necesită timp în sensul că pe parcursul procesului fiecare pas e condiționat de modificările ce se produc ulterior. Organismul trebuie să se preocupe de modificările survenite în mediul înconjurător și nu de ceea ce se găsește deja „acolo" în formă perfectă, finită. În măsura în care procesul poate fi afectat de intervenția organismului, evenimentul motrice e un avertisment dat agentului pacient pentru a-l determina să vină în întâmpinarea lucrurilor ce urmează să aibă loc.

Pe parcursul experimentului percepem o evoluție dinspre aspectul nedefinit al lucrurilor spre concluzii bine definite. Ceea ce e finit și clasat are importanță în privința viitorului și nu în sine: pentru că de fapt încă nu e finit.

Anticiparea este deci mai importantă decât memoria, proiectarea decât imaginea trecutului, perspectiva decât retrospectiva. Într-o lume ca cea în care trăim, în care schimbările mediului înconjurător sunt parțial favorabile, parțial indiferente, sensul experienței nu poate fi decât de perspectivă, căci orice control la care poate ajunge ființa vie depinde de ce facem pentru a schimba starea lucrurilor. Succesul și eșecul sunt „categorii" primare ale vieții, înfăptuirea binelui și eliminarea răului fiind supremele sale interese; speranța și neliniștea (ce nu constituie condiții autoimpuse de îngrădire a sentimentului, ci atitudini

active de întâmpinare şi de prudenţă) sunt calităţi dominante ale experienţei. Această calitate de prevestire a comportamentului utilă orientării în prezent e o prezicere fantezistă a viitorului. Reveria cu ochii deschişi, înălţarea unor castele de nisip şi realizarea estetică a ceea ce nu se înfăptuieşte în practică sunt roade ale acestei trăsături, inteligenţa fiind în caz contrar pură fantezie. Ignorarea importanţei sale este un semn de indisciplină; iar izolarea trecutului, stăruinţa lipsită de motiv asupra acestuia şi investirea sa cu calificativul elogios de cunoaştere e o substituire a inteligenţei efective cu reminiscenţe ale acesteia la vârsta senectuţii. Modul în care agentul pacient întâmpină viitorul este parţial şi vehement; cu toate acestea studiul detaşat şi imparţial al trecutului este singura posibilitate de asigurare a succesului dincolo de şansă.

II

Această descriere a experienţei ar fi o celebrare rapsodică a locului comun de n-ar contraveni relatărilor filosofice ortodoxe. Contrastul arată că departe de a fi empirice, relatările tradiţionale au fost deducţii a ceea ce experienţa *trebuie* să fie în baza unor premise nedefinite. Empirismul istoric este empiric în sensul tehnic, litigios al noţiunii. El zice: „Doamne, Doamne, experienţă, experienţă", punându-se practic în slujba unor idei *forţate* şi nu *deduse din* realitate.

Confuzia şi artificialitatea astfel introduse în gândirea filosofică nu sunt nicăieri mai evidente decât în tratarea empirică a relaţiilor sau a continuităţilor dinamice. Experienţa unei fiinţe vii ce se zbate să-şi păstreze propriile drepturi croindu-şi drum într-un mediu fizic şi social, prin parţiala facilitare şi obstrucţionare a acţiunilor sale e o chestiune de legături şi conexiuni, de raporturi şi uzanţe. Partea nostimă a lucrurilor este că experienţa nu are loc în gol. Departe de a rămâne izolat şi decuplat, agentul-pacient al acesteia se raliază mişcării prin legături intime, de durată. Ca parte integrantă a lumii, organismul, ale cărui activităţi multiple se corelează cu cele ale altor lucruri este predispus să se supună acestora fiind capabil să-şi transforme obiectivele în mijloace de asigurare a norocului. Că respectivele

legături sunt de diferite feluri o demonstrează fluctuațiile ce survin în cariera acestuia. Ajutorul şi obstacolele, stimularea şi inhibiția, succesul şi eşecul reprezintă modalități specifice de corelare. Deşi acțiunile respective survin într-o perioadă îndelungată a existenței, există tot felul de afinități specifice, aversiuni şi stări de relativă indiferență.

Conexiunile dinamice diferă calitativ întocmai ca şi centrii de acțiune. *În acest sens*, pluralismul (şi nu monismul) se dovedeşte a fi empiric. O încercare de instituire a monismului în baza unor relații preexistente nu contravine principiilor dialectice. Nu mai puțin dialectic ar fi efortul de instituire a unor *ființe simple şi independente* ținându-se cont de natura relațiilor unui pluralism ontologic al finalităților. Încercarea de a obține rezultate pe baza naturii „externe" a relațiilor face corp comun cu încercarea de a deduce rezultate din caracterul „intern" al acestora. Unele lucruri sunt relativ izolate de influența altora; unele sunt uşor invadate de altele; unele sunt feroce atrase să-şi unească activitatea cu a altora. Experiența etalează toate tipurile de conexiune[1] de la cea mai intimă şi până la simpla juxtapunere externă.

Deci, din punct de vedere empiric, legăturile active ale continuității de orice fel, caracterizează existența, deopotrivă cu discontinuitățile statice. Negarea caracterului eterogen al respectivei calități este o reducere iluzorie a luptei şi greutăților vieții, a aspectelor ei comice şi tragice la iluzie, la neființa grecilor sau la versiunea subiectivismului „modern" al acesteia. Experiența este o chestiune de înlesnire şi control de a fi susținut sau măcinat, lăsat în pace, ajutat sau urmărit de neşansă pe toate planurile. Existența unor veritabile conexiuni a eterogenității de orice fel nu poate fi pusă la îndoială. Noțiuni ca: unire, despărțire, rezistent, atenuant, săltăreț şi ambulatoriu (ca să folosim termenul pitoresc al lui James) sugerează reala eterogenitate a acestora.

Dintre revizuirile şi renunțările la problemele istorice reclamate de această trăsătură a situațiilor empirice, le vom acorda o atenție deosebită celor axate pe controversa raționalist-empirică. Această controversă are duble implicații: în primul rând, conexiunile ei sunt la fel de omogene în fapt ca şi în nume; în al doilea rând, dacă sunt veri-

tabile se datorează gândirii, fiind produşi secundari ai unor particularităţi din trecut în caz că sunt empirice. O trăsătură predominantă a empirismului ortodox este caracterul de particularitate îndărătnic al acestuia; raţionalismul ce i se opune n-a găsit raporturilor continuităţilor şi legăturilor sale nici o justificare în afara referinţei acestora la activitatea unei raţiuni hiper-empirice.

Desigur că nu tot empirismul anterior lui Hume şi Kant a fost senzaţionalist, pulverizând „experienţa" în calităţi senzoriale izolate sau simple idei. N-a urmat exemplul lui Locke care considera că întregul conţinut al generalizării ar fi un „rezultat al înţelegerii". Înaintea lui Kant, filosofii din Europa s-au mulţumit să demarce generalizarea empirică referitoare la problemele de fapt, de adevărurile universale ce rămân valabile şi în cazul raţiunii. Atomismul logic era cuprins în această noţiune. Expunerile referitoare la faptul empiric au fost doar simple rezumate cantitative ale cazurilor particulare. În senzaţionalismul care îşi are originea în scrierile lui Hume (şi căruia Kant nu i-a pus la îndoială nici un element strict empiric) particularismul implicit a devenit explicit. Dar doctrina potrivit căreia senzaţiile şi gândurile ar reprezenta tot atâtea idei separate nu derivă nici din observaţie şi nici din experiment. E o deducţie logică dintr-un concept al naturii experienţei anterior neexaminat. Din acelaşi concept reiese că apariţia unor obiecte stabile şi a unor principii generale de conexiune n-a fost decât o aparenţă[2].

Deci pentru o restaurare a obiectivităţii kantianismul invoca legăturile universale fireşti. Prin aceasta el accepta caracterul particular al experienţei, completându-l totodată din surse non-empirice. O fiinţă senzorială multiplă, a cărei experienţă este absolut empirică, o raţiune care transcende experienţa trebuie să corespundă unei sinteze. Rezultatul net al acesteia ar putea să constituie o relatare corectă a experienţei. Făcând abstracţie de aparatul prin care s-a ajuns la produsul finit, avem în faţă experienţa unui om simplu – o multitudine de schimbări de natură statică şi dinamică. O asemenea concluzie ar constitui o lovitură de graţie dată empirismului, precum şi raţionalismului. Căci, clarificarea caracterului nonempiric al diferitelor amănunte aparent disparate ar face inutil apelul la funcţiile înţelegerii în vederea corelării acestora. Odată cu prăbuşirea noţiunii tradiţionale

de experiență, apelul la rațiune în scopul suplimentării defectelor sale devine de prisos.

Tradiția a fost prea puternică mai cu seamă în privința furnizării obiectului unei așa-zise științe a stărilor mintale cunoscute direct de la sursă. Istoricește a rezultat într-o serie de încurcături artificiale referitoare la relații; filosofiei i s-a adus acuza că multă vreme principala ei preocupare ar fi constituit-o disputarea chestiunilor *a priori* și *a posteriori*. Astăzi disputa este moartă. Există totuși destui gânditori moderni care consideră că orice filosofie a experienței ar fi obligată să nege existența unor propuneri cu caracter pur general, empirismul fiind inerent potrivnic recunoașterii importanței unor inteligențe constructive, bine organizate.

Cred că inerția la care facem aluzie se datorează cel puțin în parte plictiselii. Se mai datorează însă și introducerii unor concepții biologice, mai cu seamă descoperirii unei continuități biologice a viețuitoarelor inferioare omului. S-ar putea ca spencerienii să coreleze doctrina evoluției cu îndelungata acumulare a „experienței" în vederea generării unei condiții *a priori* a experienței umane. Dar tendința unui mod de gândire biologic nu e nici să confirme, nici să infirme doctrina spenceriană, ci să schimbe subiectul. În viziunea ortodoxă *a posteriori* și *a priori* au fost probleme ale cunoașterii. Curând însă devine evident că de există ceva cu siguranță *a priori* – adică din naștere, de la natură și nu învățat – în firea umană, acel ceva *nu* e cunoașterea, ci activitățile ce devin posibile prin conexiunea neuronilor. Acest fapt empiric nu rezolvă problema ortodoxă: o desființează. Ne arată că problema a fost fals interpretată, ambele părți căutând soluția în direcție greșită.

Instinctele și retenția organică, sau formarea deprinderilor sunt factori neîndoielnici ai experienței, factori de efectuare a organizării și de asigurare a continuității. Fac parte din categoria faptelor specifice cuprinse în orice descriere a experienței ce ține cont de corelarea acțiunii organice cu acțiunea implicită a altor obiecte naturale. În vreme ce contribuția biologiei la o descriere pur empirică a experienței a scos în afara legii discuția despre *a priori* și *a posteriori*, efectul de transformare a aceloraşi contribuții a trecut nebăgat în seamă, în ciuda efortului făcut de pragmatism în vederea recunoașterii acestora.

III

În sfera noțiunii de experiență comună ambelor părți ale mai vechii controverse în litigiu pare să intre locul gândirii sau al inteligenței în experiență. Are rațiunea o funcție distinctă? Există vreo ordine caracteristică a relațiilor la care să-şi aducă şi ea contribuția?

Revenim la concepția noastră pozitivă cu observația că prin experiență înțelegem acele activități a căror importanță rezidă în consecințele lor obiective – legate de experiențele din viitor. Funcțiile organice tratează despre lucruri în curs de desfăşurare într-un stadiu neindicat sau incomplet indicat. Ceea ce este suficient tratat şi definit are importanță doar sub raportul posibilităților pe care le-ar putea indica. Luat în ansamblu, aspectul lor final este complet lipsit de importanță. Dar ca semn a ceea ce va fi, el devine un factor indispensabil al comportamentului ce tratează despre schimbări ale căror consecințe sunt încă nedeterminate.

Singura putere de control pe care organismul o are asupra propriului său viitor depinde de modul în care reacțiile prezente modifică schimbările ce au loc în mediul acestuia. O ființă vie poate fi relativ neputincioasă sau relativ liberă. Chestiunea depinde de modul în care reacțiile prezentului le influențează pe cele din viitor. Indiferent care i-ar fi dorința sau intenția, rolul său este acela de a provoca o modificare a mediului înconjurător. Schimbarea poate fi neînsemnată. Dar poate fi şi de o importanță incalculabilă; ea poate însemna pericol, distrugere, după cum poate să cauzeze şi bunăstare.

Este oare posibil ca vreo ființă vie să-şi poată spori capacitatea de control asupra bunăstării şi succesului? Poate ea să-şi asigure cât de cât viitorul? Sau marginea de siguranță depinde în întregime de accidentele conjuncturii? Poate să învețe? Poate dobândi capacitatea de a-şi asigura viitorul în prezent? Aceste întrebări canalizează atenția asupra semnificației de care inteligența reflexivă dă dovadă în procesul de acumulare a experienței. Măsura în care un agent are capacitate de deducție, puterea lui de a folosi un anumit fapt ca semn a ceva încă insuficient cunoscut indică gradul capacității sale de a exercita un control sistematic asupra viitorului.

În măsura în care poate face uz de date finite ca mărturii ale unor întâmplări viitoare, poate lua anumite lucruri drept mărturii despre absența altora fiind în măsură să prezică viitorul în raport direct proporțional, ființa umană posedă o inteligență în baza căreia poate nutri oarecari speranțe. E capabilă să realizeze idei prin utilizarea datelor finite la anticiparea consecințelor de perspectivă ale proceselor ce se desfășoară în prezent.

După cum spuneam, mediul înconjurător este rareori unitar în raportul său cu bunăstarea organică; sprijinul pe care-l acordă activităților din viață este precar și de scurtă durată. Unele schimbări ale mediului sunt de bun augur; altele sunt amenințătoare. Secretul succesului la care se poate ajunge este ca răspunsul organic să împărtășească soarta schimbărilor favorabile din prezent și prin întărirea acestora să îndepărteze consecințele ce decurg din întâmplări de rău augur. Orice reacție este o aventură ce comportă un anume risc. Construim întotdeauna mai bine sau mai rău decât putem prevedea. Dar intervenția fatală a organismului în cursul derulării evenimentelor e oarbă, alegerea se face la voia întâmplării, deși cele petrecute pot fi utilizate ca bază de deducție pentru ceea ce este probabil să se întâmple mai târziu. În măsura în care poate să descifreze rezultate de perspectivă în faptele ce se derulează în prezent, alegerea pe care o face, predilecția față de o condiție sau alta devin inteligente. Părtinirea devine tot mai rezonabilă. Poate lua parte deliberat, cu intenție, în sensul cursului de desfășurare a evenimentelor. Previziunea diferitelor consecințe ulterioare ce se degajă din predominarea unui factor sau a altuia ce influențează desfășurarea evenimentelor din prezent îi permite să asiste la derularea acestora inteligent și nu orbește. E nevoit s-o facă spre propria-i bunăstare sau durere. Deducția, utilizarea faptelor din prezent, în vederea anticipării celor posibile în viitor diferențiază participarea directă de cea indirectă. Iar această capacitate de deducție este exact aceeași pe care circumstanțele naturale de descoperire și determinare a consecințelor o utilizează la formarea noilor legături dinamice din care se constituie cunoașterea.

Faptul că gândirea constituie o trăsătură intrinsecă a experienței este fatal empirismului tradițional pe care îl transformă într-un produs secundar, artificial. El este de asemenea fatal raționalismului istoric a

cărui justificare a constituit poziția secundară și retrospectivă atribuită gândirii de filosofia empirică. Potrivit caracterului particular al celei din urmă, gândirea a fost inevitabil doar o înmănunchere a unor elemente riguros separate; nimic altceva decât o adunare și asamblare a unor puncte bine cunoscute, sau dimpotrivă, o dezasamblare la fel de artificială – o adunare și scădere a datelor problemei în chestiune. Înregistrare cumulativă și fuziune consolidată, generalitatea era o chestiune de volum, nu de calitate. Gândirea era prin urmare tratată ca o chestiune căreia îi lipsește puterea constructivă; până și capacitatea ei de organizare nu era decât simulată, nefiind în fond decât un segment dintr-un întreg. Într-o asemenea versiune a experienței proiecția pură a ineditului, variația și invenția deliberată, sunt ficțiuni lipsite de temei. De-o fi avut vreodată loc, procesul de geneză a lumii s-a săvârșit într-o perioadă foarte îndepărtată. De atunci lumea n-a făcut altceva decât să recite o lecție învățată pe de rost.

Construcția inventivă este prea prețioasă ca să te debarasezi de ea așa ușor. Negarea ei lipsită de ceremonie ne-a oferit prilejul să afirmăm că în plus față de experiență subiectul dovedește o aptitudine gata confecționată a gândirii sau rațiunii subiectului de a transcende experiența. Raționalismul a acceptat bilanțul asupra experienței făcut de empirismul tradițional, introducând rațiunea ca pe un factor extra-empiric. Există încă scriitori care consideră că orice empirism împărtășește o credință bazată pe elemente lipsite de legătură logică; aceștia susțin că întreaga organizare sistematică a experiențelor din trecut în scopuri noi și constructive este străină empirismului propriu-zis.

Prin raționalism nu s-a putut nicicând explica motivul pentru care elemente străine experienței ar putea să intre în relație utilă cu elemente derivate din experiența concretă. Prin definiție, rațiunea și experiența sunt noțiuni antitetice, astfel încât preocuparea rațiunii a fost aceea de a extinde și ghida nu cursul roditor al experienței, ci un domeniu de reflecții prea sublime pentru a veni în contact cu sau a fi atinse de experiență. Raționaliștii discreți s-au limitat la domeniul teologiei, al științelor obscure, greu de înțeles și al matematicii. Raționalismul ar fi fost o doctrină rezervată specialiștilor academici și

formaliştilor abstracţi, dacă nu şi-ar fi asumat sarcina de a furniza o apologetică a moravurilor şi teologiei tradiţionale, venind astfel în contact cu convingeri şi preocupări umane reale. Este îndeobşte cunoscut faptul că un punct forte al empirismului istoric l-a constituit critica şi demolarea credinţelor uzate, un punct slab al acestuia fiind propunerile constructive în direcţia unor reforme sociale. Nu trebuie să uităm că raţionalismul adesea rupt de tendinţa conservatoare apologetică a fost totodată un instrument de relevare a inadvertenţelor şi absurdităţilor din credinţele existente – sferă în care, aşa cum arată iluminismul, era extrem de util. Leibniz şi Voltaire au fost raţionalişti contemporani în mai multe privinţe[3].

Recunoaşterea faptului că în cadrul experienţei reflecţia e un factor veritabil şi indispensabil ce-i asigură expansiunea în procesul de control exercitat asupra lumii constituie o subminare a raţionalismului istoric, zguduind totodată şi temeliile empirismului istoric. Sub raportul unei idei corecte asupra locului şi funcţiei de reflecţie în cadrul idealismului modern contribuţia lor este mai puţin evidentă, dar nu şi mai puţin certă.

Una dintre curiozităţile empirismului ortodox este problema speculativă rămasă nerezolvată până în prezent a existenţei unei „lumi externe". Potrivit noţiunii că experienţa ar fi ataşată unui subiect personal pe care l-ar poseda în exclusivitate, o lume ca cea în care trăim ar trebui să fie „externă" experienţei în loc să constituie obiectul ei de studiu. Consider că aceasta ar fi o curiozitate, întrucât existenţa unei lumi ce rezistă funcţiilor caracteristice ale obiectului experienţei, care în anumite privinţe îşi urmează propria cale, frustrându-ne speranţele şi intenţiile, pare adecvat fundamentată din punct de vedere empiric. Ignoranţa, care e fatală, dezamăgirea, nevoia de adaptare a mijloacelor şi scopurilor urmărite la cursul firesc al naturii par a fi fapte ce caracterizează situaţiile empirice în suficientă măsură ca să facă indubitabilă existenţa unei lumi exterioare.

La descrierea experienţei s-a ajuns pe baza dezvoltărilor dialectice dintr-o concepţie a unui cunoscător din afara lumii reale a naturii despre care depun mărturie alianţa istorică dintre empirism şi idealism[4]. Potrivit ediţiilor empirice ortodoxe de mare consecvenţă

logică, tot ce se poate experimenta este o stare mintală efemeră, de moment. Fiind singura certitudine absolută şi indubitabilă este şi singura valabilă în plan cognitiv. Singura *cunoştinţă*. Existenţa trecutului (şi a viitorului), într-o lume relativ stabilă a altor euri – precum şi a propriului eu – cade în afara acestor date ale experienţei. La ele se poate ajunge doar pe baza unei deducţii de „evacuare" – nume dat unui tip de deducţie în care experienţa e folosită ca trambulină spre o ţintă situată dincolo de ea...

IV

De ce diferă descrierea experienţei atât de mult de faptele empirice? Răspunsul la această întrebare aruncă lumină asupra masivei pătrunderi a filosofiei în epistemologie – adică în discuţiile despre natură, despre posibilităţile şi limitele cunoaşterii în genere, despre încercarea de a ajunge la concluzii, despre natura finală a realităţii.

Soluţia dificilei probleme privind răspândirea unei doctrine neempirice a existenţei (chiar şi printre pretinşii empirişti) constă în derivarea acesteia dintr-o concepţie cândva universal valabilă despre subiectul şi problema centrală a experienţei. Descrierea s-a făcut de o manieră prin care experienţa era obligată să se conformeze acestei concepţii anterioare, fiind în primul rând o deducţie din aceasta, în care factorii empirici sunt turnaţi de fapt în matriţele deducţiei. Trăsătura caracteristică a acestei noţiuni anterioare este ideea că experienţa s-ar axa în afara cursului firesc al existenţei şi orienta în sens contrar acesteia, pentru scopurile urmărite în prezent neavând nici o importanţă dacă respectivului subiect antitetic i se atribuie termenul de suflet sau spirit, minte, eu, conştiinţă, ori (subiect) cunoscător.

Motive plauzibile ne determină să credem că răspândirea ideii în chestiune depinde de forma pe care preocupările religioase ale oamenilor au adoptat-o secole de-a rândul. Voit şi sistematic nepământene, respectivele preocupări se concentrau asupra unei căderi ce nu consti-

tuia un eveniment al naturii, ci o catastrofă autohtonă ce duce la coruperea acestora; asupra unei răscumpărări posibile prin mijloace supranaturale; asupra existenței într-o lume diferită ca esență și nu doar spațial. Suprema dramă a destinului s-a desfășurat într-un spațiu nefiresc, extranatural, dacă nu supranatural, în sensul strict al cuvântului. Detașându-se de preocupările medievale, Descartes și alții au reținut totuși anumite locuri comune caracteristice mecanismului lor intelectual. De pildă exercitarea cunoașterii printr-o putere extranaturală cu care se confruntă lumea. Ne îndoim de existența vreunui substituent empiric al sufletului ca agent cunoscător până în momentul în care știința a elucidat faptul că schimbările fizice sunt corelări funcționale ale energiilor, că omul are continuitate cu alte forme de viață și că viața socială își va fi format un agent liber și responsabil din punct de vedere intelectual.

Principalul aspect pe care intenționez să-l relev nu depinde de nici o teorie particulară asupra originii istorice a noțiunii referitoare la mijlocitorul experienței. Esențial este faptul că asupra mijlocitorului situat în afara lumii s-au exercitat o serie de operații extraterestre în vreme ce cunoașterea e o imagine pe care ți-o formezi despre lume ca participant la spectacolul vieții de pe pământ.

Problema teologică de a ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu ca realitate fundamentală a devenit problema filosofică a posibilității de a ajunge la cunoașterea realității. Căci cum se pot depăși limitele subiectului și ale întâmplărilor subiective? Cunoașterea temeinică duce la credulitate mai degrabă decât la dispreț. Cum poate o problemă fi artificială când discutarea ei durează de aproape trei secole? Dacă acceptăm ipoteza că experiența dobândită ca rezultat al confruntării cu lumea este contrară realității, atunci modul în care eul, mintea, experiența sau cunoașterea subiectivă pot ajunge la cunoștințe despre o lume exterioară constituie o falsă problemă. Nedumeririle legate de chestiuni ale cunoașterii nu intră în sfera epistemologiei.

Așa cum este ea concepută în industria epistemologică, problema cunoașterii se referă la posibilitățile de extindere ale cunoașterii în general. Ce înseamnă „în general"? Există, în viață, o serie de probleme ale cunoașterii în amănunt; orice concluzie teoretică sau prac-

tică la care încercăm să ajungem ne oferă ilustrarea unui asemenea caz. Nu există însă o problemă a cunoaşterii în general. Desigur, aceasta nu înseamnă că ar fi imposibil să facem observaţii generale asupra cunoaşterii, sau că traducerea lor în faptă ar constitui o falsă problemă. Există exemple specifice de succes şi eşec al investigaţiei pe baza cărora se pot descoperi condiţiile ce duc la asemenea rezultate. Afirmarea unor atare condiţii constituie un important ajutor pe care logica îl acordă ghidării propriu-zise a cunoaşterii. Această problemă de logică se situează la antipodul celei epistemologice. Problemele specifice se referă la concluzii ce reprezintă în fond modalităţi corecte de abordare a investigaţiei. Ele implică diferenţa dintre cunoaşterea exactă şi eronată ce decurge din metodele corecte sau eronate de investigare şi testare (nicidecum diferenţa dintre experienţă şi lume). Cunoaşterea *überhaupt* presupune existenţa unui cunoscător exhaustiv situat în afara lumii noastre şi care s-ar defini în termeni antitetici trăsăturilor ei. Pe baza unor presupuneri analoge, am putea inventa şi discuta o problemă de digestie în general. S-ar cere doar să concepem apartenenţa stomacului şi a hranei la două lumi diferite. O asemenea soluţie ar lăsa deschisă problema posibilităţii, extinderii, naturii şi autenticităţii oricărei tranzacţii dintre stomac şi hrană.

Dar cum stomacul şi hrana ocupă un segment continuu al existenţei, cum digestia e doar o corelare a diverse activităţi ale unei singure lumi, problemele digestiei sunt specifice şi multiple. Care sunt coordonatele ei specifice? Cum procedează în diferite situaţii? Ce este favorabil şi ce este defavorabil performanţelor sale optime? Se poate nega faptul că în funcţie de situaţia empirică a noţiunii specifice de evoluţie (continuitate biologică) şi a modalităţilor existente de control asupra naturii, subiectul şi obiectul vor fi tratate ca parte integrantă a aceleiaşi lumi naturale cu aceeaşi lipsă de şovăială cu care acceptăm legătura firească dintre un animal şi hrana acestuia? Nu s-ar desprinde de aici concluzia că ştiinţa (cunoaşterea) e o modalitate de cooperare a energiilor naturale? Ar mai fi vreo problemă în afara celei de a descoperi structura specifică a acestei cooperări, condiţiile optime în care se manifestă şi consecinţele ce decurg de aici?

E un loc comun faptul că principalele diviziuni ale filosofiei moderne, idealismul şi realismul de diferite tipuri, aşa-zisul dualism, agnosticism, relativism, fenomenalism al raţiunii au luat amploare odată cu problema epistemologică a relaţiei generale dintre subiect şi obiect. Unele chestiuni indirecte de epistemologie cum ar fi apartenenţa relaţiei dintre schimbările survenite la nivelul conştiinţei şi cele fizice la tipul de interacţiune, paralelism sau automatism au origine comună. Ce se întâmplă cu filosofia, care constă în bună parte din diferite răspunsuri la aceste întrebări, în caz că presupunerile ce le generează nu sunt de natură empirică? Nu ar fi oare timpul ca filosofii să renunţe la încercarea de a determina meritul relativ al răspunsului la diferitele întrebări acordând mai multă atenţie chestiunilor respective?

Noţiunea că experienţa e în bună parte opusă lumii în loc să facă parte din ea era congeneră unor situaţii în care idei religioase dominante se înălţau în jurul ideii că eul este un pelerin străin de această lume; în care morala, conformându-se, găsea adevăratul bine doar în stări de introspecţie ale propriului eu; în care teoria politică asuma caracterul definitiv al unor personalităţi fără legătură între ele, ce se eliminau reciproc. Cel puţin avea chezăşia altor credinţe şi aspiraţii. Dar doctrina continuităţii biologice sau a evoluţiei organice a distrus baza ştiinţifică a concepţiei. Moralmente, oamenii se preocupă acum de ameliorarea condiţiilor de viaţă ale celor mulţi. Ştiinţele sociale recunosc faptul că viaţa asociată nu este o chestiune de juxtapunere fizică, ci una de veritabile raporturi – de comunitate a experienţei în sensul nemetaforic al cuvântului. Ce să mai cârpim şi să întindem de vechile soluţii teoretice şi practice? De ce să nu recunoaştem că problema ne dă bătaie de cap?

Credinţa într-o evoluţie organică prin care nu s-ar încerca punerea întregii teorii a experienţei şi cunoaşterii în lumina faptelor biologice şi sociale ar fi de-a dreptul pickwickiană. Există mulţi scriitori care susţin că visele, halucinaţiile şi greşelile nu se pot explica decât prin teoria că un eu (sau o „conştiinţă") exercită o influenţă atenuantă asupra „obiectului real". Logic conştiinţa se situează în afara respectivului „obiect real"; fiind de natură diferită, are puterea de a schimba „realitatea" în aparenţă, de a introduce noţiunea de „relativitate" a

lucrurilor, prin urmare de a le impregna o tentă de subiectivism. Aceşti scriitori par să ignore faptul că respectiva presupunere atribuie cunoştinţei un caracter supranatural în sensul propriu-zis al cuvântului, acceptarea tezei continuităţii biologice fiind posibilă numai după epuizarea tuturor celorlalte modalităţi de tratare a faptelor.

Desigur că realiştii, (cel puţin unii dintre neorealişti) neagă orice intervenţie miraculoasă a conştiinţei. Ei[5] admit însă datele reale ale problemei încercând să păstreze intactă noţiunea de cunoaştere ca relaţie general valabilă între subiect şi obiect.

Visele şi halucinaţiile, erorile, plăcerile şi durerile, posibile calităţi „secundare" nu survin decât acolo unde există centri organici de experienţă. Se adună grămadă în jurul unui subiect. A le trata însă ca pe nişte lucruri ce aparţin acestuia în exclusivitate de parcă s-ar pune problema unei distorsionări a obiectului real de către un cunoscător potrivnic lumii sau s-ar prezenta fapte ce se explică în primul rând ca nişte cazuri de cunoaştere contemplativă înseamnă a dovedi că mai avem de învăţat despre modul de aplicare a evoluţiei la problemele discutate.

Dacă acceptăm ipoteza evoluţiei biologice, subiectul experienţei e un animal în legătură cu alte forme organice dintr-un proces complex de organizare. Animalul respectiv intră în legătură cu procesele chimico-fizice care în cazul fiinţelor sunt astfel organizate încât să constituie activităţi ale vieţii cu toate trăsăturile ei definitorii. Departe de a se limita la activitatea creierului, experienţa cuprinde interacţiunea întregului agent-pacient organic cu mediul natural şi social. Creierul e în primul rând organul unui anumit gen de comportament şi nu al cunoaşterii despre lume. Repetând ceea ce s-a mai spus, putem afirma că experienţa cuprinde anumite tipuri de interacţiune, corelare a obiectelor naturale din categoria cărora face parte şi organismul. Nu mai puţin însemnat este faptul că experienţa semnifică în primul rând modalităţi de acţiune şi suferinţă, nu de cunoaştere. Cunoaşterea trebuie descrisă pe baza descoperirii acelei modalităţi particulare – calitativ unică – de acţiune şi suferinţă pe care o reprezintă. Ca atare, găsim că experienţa este asimilată unui concept neempiric de cunoaştere, derivat din noţiunea de spectator din afara lumii[6].

V

Ce legătură are discuția noastră cu scopul urmărit în prezent de filosofie? Ce indică concluziile noastre şi ce revendică ele în privința filosofiei? Căci filosofia care ajunge la asemenea concluzii asupra cunoaşterii şi gândirii trebuie să le aplice sincer şi convingător la concepția asupra propriei sale naturi. Filosofia se pretinde a fi o formă sau o modalitate a cunoaşterii. Prin urmare, dacă se ajunge la concluzia necesității unei definiri a cunoaşterii ca modalitate de utilizare a circumstanțelor empirice în privința potențialului tot mai ridicat de direcționare a consecințelor, respectiva concluzie trebuie aplicată filosofiei înseşi. Departe de a fi o examinare contemplativă a existenței, sau o analiză a ceea ce aparține trecutului, ea devine o perspectivă asupra posibilităților de ajungere la mai bine şi de evitare a ceea ce este mai rău. Filosofia trebuie să-şi administreze propriul medicament.

Este mai uşor să afirmăm rezultatele negative ale ideii decât pe cele pozitive. Aspectul la care ne gândim cel mai frecvent este acela că filosofia va trebui să renunțe la orice pretenție de preocupare serioasă față de aspectul fundamental al realității ca tot unitar, față de obiectul real al acesteia. Renunțarea nu este uşor realizabilă. Tradiția noastră filosofică ce derivă din gândirea clasică greacă, întărită de filosofia creştină a Evului Mediu, face o discriminare între cunoaşterea filosofică şi alte modalități de cunoaştere pe baza unei preocupări intime față de realitatea supremă, fundamentală, adevărată. Negarea acestei trăsături le apare multora ca o sinucidere a filosofiei; ca o adoptare a scepticismului sau a pozitivismului agnostic.

Omniprezența tradiției transpare din faptul că Bergson, un gânditor contemporan atât de vital, care revoluționează filosofia printr-o abandonare a tradiționalei identificări a adevărului pur cu unul rigid (identificare moştenită din gândirea greacă), refuză să o echivaleze cu o căutare a purului adevăr. Respectiva acțiune nefiindu-i pe plac, găseşte necesară substituirea unui flux fundamental şi absolut printr-o permanență de acel gen. Astfel, marele serviciu pe care îl aduce empirismului atrăgând atenția asupra importanței fundamentale

a considerentelor de timp privind viața și gândirea este compromis printr-o „intuiție" mistică, non-empirică; iar noi îl găsim preocupat să rezolve, în baza noii sale idei despre realitatea fundamentală, problemele tradiționale privind fenomenele și realitatea ca atare, materia și gândul, determinismul și liberul arbitru, Dumnezeu și lumea. Nu avem aici o altă mărturie a influenței ideii clasice despre filosofie?

Noii realisti nu se mulțumesc să socotească realismul ca pe o pledoarie în favoarea unei abordări directe a subiectului mai degrabă decât prin prisma aparatului epistemologic; ei găsesc că e necesar să determine mai întâi condiția obiectului real. Astfel sunt și ei prinși în țele complicatei probleme a posibilității de eroare, vis, halucinație etc., pe scurt, în problematica răului. Presupun că un realism necorupt acceptă asemenea lucruri ca pe niște evenimente reale găsind că singurele sale aspecte demne de interes ar fi cele legate de luarea în considerație a evenimentelor reale, referitoare la structură, origine și operație.

Se spune adesea că pragmatismul trebuie să dezvolte o teorie a realității, fără de care ar rămâne o simplă contribuție metodologică. Dar principala trăsătură caracteristică a noțiunii pragmatice de realitate este *überhaupt* tocmai aceea că nici o teorie a realității în general nu e posibilă sau necesară. Adoptă poziția unui empirism emancipat sau a unui realism absolut naiv. Consideră că „realitatea" e un termen *denotativ*, cuvânt menit să releve tot ce se întâmplă. Minciunile, visele, nebuniile, decepțiile, miturile, teoriile sunt tot atâtea fațete specifice sferei sale semantice. Pragmatismul se mulțumește să ia loc alături de știință, în concepția căreia toate acestea constituie aspecte ale descrierii și cercetării – întocmai ca stelele și fosilele, țânțarii și malaria, circulația și perspicacitatea. El joacă un rol și în viața cotidiană, care găsește că asemenea chestiuni trebuie tratate în contextul evenimentelor în textura cărora se întreține pe parcurs.

Singura modalitate prin care termenul ar putea depăși semnificația sa denotativă ar fi recursul la evenimente specifice în întreaga lor diversitate. Pe scurt, consider că noțiunea filosofică potrivit căreia o realitate de tip feudal ar fi superioară evenimentelor ce se degajă din viața cotidiană a zilelor noastre constituie principala sursă a izolării

crescânde a filosofiei de raţiune şi de ştiinţă. În tratarea dificultăţilor reale filosofia, întocmai ca raţiunea şi ştiinţa de odinioară, găseşte stânjenitoare orice referire la aspectele fundamentale.

După cum spuneam, identificarea cauzei filosofice cu noţiunea de realitate superioară este motivul unei izolări tot mai accentuate faţă de ştiinţă şi de viaţa practică. Afirmaţia ne aduce aminte că a fost o vreme în care spiritul întreprinzător al ştiinţei şi interesele morale ale oamenilor se mişcau într-un univers deosebit de cel al întâmplărilor de rând. Tot ce se întâmplă e la fel de adevărat – de vreme ce survine în realitate – dar incidentele nu sunt egale ca valoare. Consecinţele acestora şi importanţa pe care o au sunt foarte diferite. Deşi reali (sau mai degrabă tocmai *datorită* faptului că sunt reali) banii falşi diferă în fond de mediul valabil al circulaţiei pecuniare, întocmai precum boala diferă ca structură specifică şi deci ca urmări de sănătate. În gândirea occidentală, grecii au fost cei dintâi care au deosebit pe scară largă autenticul de falsificări formulând şi impunând importanţa deosebită pe care o au acestea asupra conduitei în viaţă. Dar din moment ce nu stăpâneau nici o tehnică de analiză experimentală şi nici o tehnică adecvată de analiză matematică, vechii gânditori greci au fost nevoiţi să trateze adevărul şi falsitatea, aspectele indubitabile şi cele iluzorii ca modalităţi diferite de viaţă, a căror semnificaţie este cea de adevăr real şi adevăr aparent.

Se pot face aici două precizări de mare importanţă. Grecii erau perfect îndreptăţiţi să creadă că în măsura în care e controlată de om problema binelui şi a răului are legătură cu diferenţa dintre autentic şi fals, dintre „a fi" şi simpla contrafacere a existenţei. Dar fiindcă le lipseau instrumentele de care aveau nevoie în diferenţierea situaţiilor specifice, au fost nevoiţi să le trateze în ansamblu şi rigid. Ştiinţa se preocupa de viziunea asupra unei realităţi valabile şi fundamentale; opinia se preocupa de înţelegerea realităţilor aparente. Fiecare îşi avea propriul teren de ţinut sub observaţie permanentă. Părerile nu puteau să devină probleme de ştiinţă; natura lor intimă interzicea aceasta. Practicarea ştiinţei în asemenea condiţii a dus la identificarea acesteia cu filosofia. Ambele se preocupau de realitatea fundamentală departajând-o strict de întâmplările obişnuite.

Nu trebuie decât să ne referim la modul în care viața medievală a îmbinat filosofia unei realități supreme și fundamentale în contextul unei vieți practice pentru a ne da seama că secole de-a rândul interese politice și morale au stat la baza diferenței dintre realitatea absolută și cea relativă. Nu era o problemă legată de vreo tehnică filosofică îndepărtată, ci una ce avea control asupra vieții de la naștere până la moarte și la existența veșnică de apoi. Revendicările realității fundamentale au fost impuse cu ajutorul unei vaste instituții reprezentând statul și biserica în același timp; s-au furnizat mijloacele de acces necesare. Recunoașterea realității a adus siguranță în viața pământeană și izbăvire în viața de apoi. O relatare a schimbării survenite nu ar fi necesară pentru moment. E suficient să notăm că niciuna dintre filosofiile moderne ce se preocupă de realitatea superioară, de obiectul ei real, definit pe baze idealiste sau realiste nu susține că puterea ei de discernământ ar face o asemenea diferențiere între păcat și sfințenie, pedeapsă și fericire veșnică. Dacă în propriul ei context filosofia realității fundamentale a intrat în preocupările vitale ale omului, acum ea tinde să fie un exercițiu dialectic ingenios al unui mic grup de profesori universitari ce pornesc de la premise antice a căror aplicare la propria conduită de viață o resping cu desăvârșire.

Izolarea tot mai mare față de știință a oricărei filosofii identificate cu problema *realului* e la fel de evidentă. Căci creșterea științei constă tocmai din inventarea unui echipament, a tehnicilor de aplicare a unor procedee, care, acceptând că toate circumstanțele ar fi la fel de reale, ar trece la diferențierea elementelor autentice de cele contrafăcute, a celor adevărate de cele false, prin modalități specifice de tratare în situații specifice. Procedeele inginerului specialist, ale medicului competent, ale expertului în probleme de laborator s-au dovedit a fi singurele modalități de discriminare a plastografiei de originalul valabil. Ele au relevat că diferența nu depinde de nici o fixitate anterioară a existenței, ci de modul de tratare precum și de consecințele ce rezultă din acesta. Odată ce omenirea a învățat că poate să se bazeze pe anumite procedee specifice pentru a deosebi falsitatea de adevăr, filosofia își asumă riscul de a face respectiva distincție pe răspundere proprie.

În repetate rânduri, eseul de față a arătat că noțiunea de cunoaștere este dublată de ideea unei realități a cărei valabilitate este păzită cu gelozie. În cazul în care cunoscătorul, indiferent cum l-am numi pe acesta, e pus în contrast cu lumea, cunoașterea constă dintr-o relatare mai mult sau mai puțin exactă, dar inutilă a lucrurilor adevărate. Faptul că această relatare este reprezentativă în privința caracterului (așa cum afirmă realiștii) sau că reprezentarea lucrurilor se face în funcție de starea de conștiență (cum afirmă subiectiviștii) are o mare importanță în contextul problemei. Într-o altă privință, însă, această diferențiere este neglijabilă prin comparație cu punctul în care cele două tendințe se întâlnesc de comun acord. Cunoașterea e o privire din afară. Dar dacă e adevărat că eul sau subiectul experienței e o parte componentă a cursului evenimentelor, înseamnă că eul *devine* un cunoscător. În virtutea unui mod distinct de participare la cursul evenimentelor, el se substituie unui anumit mod de gândire. O asemenea diferențiere semnificativă nu se mai face între cunoscător și lume, ci între diferite feluri de a fi și evoluția lucrurilor, între o modalitate fizică brută și una inteligentă de atingere a scopului urmărit.

Nu este cazul să repetăm în amănunt afirmațiile făcute. Scopul lor clar e acela de a arăta că prin cunoaștere se înțelege prezența unor posibilități ulterioare în direcția de abordare a condițiilor existente, că eul devine o inteligență expertă în cazul în care anticiparea consecințelor ulterioare operează ca stimul al său. Ceea ce ne interesează acum este efectul acestei concepții asupra naturii cunoașterii filozofice.

După câte îmi pot da seama, reacția populară față de filosofia pragmatică a fost stârnită de două considerente total diferite. Unii credeau că furnizează o nouă categorie de legi, o nouă modă apologetică, pentru anumite idei religioase a căror poziție era amenințată. Alții o primeau cu bucurie ca pe un semn că filosofia e pe punctul de a renunța la distanța ei inutilă și speculativă; că filosofii începeau să recunoască faptul că filosofia are importanță numai în măsura în care, asemenea cunoașterii din viața cotidiană și asemenea științei, permite ghidarea acțiunii având importanță în acest caz. Era binevenită ca indiciu al dorinței filosofilor de a-și evalua sistemele de gândire pe baza unor teste adecvate.

După câte îmi dau seama, criticii profesionişti nu numai că nu pun accent, dar nici măcar nu prea ţin cont de acest punct de vedere. Diferenţa de atitudine este lesne de înţeles, nivelul tehnic din universul epistemologic al discursului fiind atât de ridicat încât cei instruiţi în istoria gândirii jonglează cu termenii săi. Cititorilor neavizaţi în probleme tehnice nu le-a dat prin minte să interpreteze doctrina potrivit căreia semnificaţia şi valabilitatea gândirii se stabilesc pe baza importanţei pe care consecinţele mulţumirii o au asupra trăirilor personale. Cei instruiţi din punct de vedere profesional au atribuit însă respectivei afirmaţii sensul de modificare a lucrurilor operat de cunoştinţă sau de raţiune prin simpla scrutare a acestora. Potrivit doctrinei testului de valabilitate, înţelegerea şi concepţiile ar fi adevărate dacă modificările operate s-ar efectua pe un ton emoţional dezirabil.

Discuţia de până acum ar fi trebuit să clarifice în suficientă măsură faptul că sursa acestor neînţelegeri se află în neglijarea considerentelor de ordin temporal. Modificarea pe care eul o aduce în cunoaşterea lucrurilor nu este imediată şi nici transversală. Ea este longitudinală – constând în redirecţionarea unor schimbări survenite deja. Un fenomen analog l-ar constitui modificările ce au loc, de pildă, în procesul de prelucrare a minereului de fier într-un arc de ceas şi nicidecum cele ce survin în miraculosul proces al transsubstanţierii. În cazul relaţiei statice, transversale, netemporale dintre subiect şi obiect, ipoteza pragmatică substituie înţelegerea unui lucru în funcţie de rezultatele altor lucruri pe care are tendinţa de a le realiza. Relaţia epistemologică unică e înlocuită printr-o relaţie practică de tip familiar – comportament sensibil care cu timpul modifică materia asupra căreia îşi exercită influenţa. Singurul lucru ce constituie cunoaştere în cazul comportamentului responsabil este valoarea specifică ce-l diferenţiază de alte tipuri de reacţie, adică de rolul pe care anticipaţia şi prezicerea îl joacă în acest caz. Stimulată de o asemenea putere de previziune, cunoaşterea este un act de asigurare şi evitare a consecinţelor. Succesul realizării depinde de măsura în care previziunea a putut stârni reacţia scontată. Impresia de mare popularitate potrivit căreia filosofia pragmatică are tendinţa de a dezvolta idei care să releve probleme actuale acute, găsirea unor modalităţi de soluţionare a căror

eficiență practică să confirme valabilitatea acestora este în general corectă.

Cu toate acestea, referința la reacția practică ne sugerează o altă posibilă neînțelegere. Mulți critici s-au grăbit să stabilească un evident raport între termenii pragmatic și practic. Au pornit de la premisa intenției de a limita întreaga cunoaștere, inclusiv pe cea filosofică, la o promovare a „acțiunii", înțelegând prin aceasta fie orice mișcare a corpului, fie acele mișcări ce duc la păstrarea și optima bunăstare trupească. Afirmației lui James potrivit căreia concepțiile generale trebuie „să-și dea duhul" i s-a atribuit (mai cu seamă de către criticii europeni) sensul de finalitate și măsură a inteligenței ce rezidă în foloasele pe care le-ar aduce. Până și un perspicace gânditor american, după ce critică pragmatismul ca pe un fel de epistemologie idealistă, sfârșește prin a-l trata ca pe o doctrină ce consideră inteligența drept lubrifiant menit să faciliteze funcționarea organismului.

O sursă a neînțelegerii e sugerată de faptul că, după părerea lui James „profitul" implică posibilitatea permanentă de aplicare a unei teorii generale la cazuri existențiale specifice. Noțiunea de „a profita" nu se referă la lărgimea și adâncimea consecințelor specifice. Ca doctrină empirică, nu putea să se refere la ele în general, orice referire trebuind să se facă la cazuri specifice. Faptul că o concepție se verifică în termeni de servire a micului dejun, iar o alta în termenii unei balanțe favorabile de credit la bancă nu se datorează vreunei teorii, ci existenței unor evenimente particulare cum ar fi foamea și comerțul. Cu atât mai bine că există și cazuri în care ideile estetice răspândite și concepțiile morale cele mai generoase iau formă specifică. Faptul că atâția critici au considerat că o filosofie strict empirică ar implica o dogmă *a priori* asupra tipului de consecințe viabile demonstrează incapacitatea multor filosofi de a opera cu termenii unui raționament empiric concret. Obișnuiți să obțină rezultate prin manipularea unor concepte cum ar fi cel de „consecințe" și „practică", criticii au presupus că așa-zișii empirici vor fi procedat în mod similar. Cred că unora le pare incredibilă intenția filosofului de a recurge cu adevărat la forme specifice de experiență în determinarea scopului practic posibil al dimensiunilor pe care acesta le pot atinge precum și a tipului lor de consecințe. Conceptele sunt clare, elucidarea implicațiilor acestora

necesitând un timp limitat, pe când experienţele sunt confuze, iar elucidarea lor necesită mult timp şi risipă de energie. Şi totuşi, aceiaşi critici acuză pragmatismul de adoptarea unor standarde subiective şi emoţionale!

De fapt, teoria pragmatică a inteligenţei implică o funcţionare a gândirii în direcţia proiectării unor scopuri noi, mai complexe – a degajării acesteia de rutină şi capriciu. Nu în sensul unei gândiri care să îndeplinească scopuri dinainte stabilite fie de mecanismul corpului uman fie de cel social în stadiul existent de dezvoltare, ci în cel al punerii existenţei în slujba eliberării şi liberalizării acţiunii. O acţiune restrânsă la scopuri prestabilite sau dinainte fixate poate ajunge la o mare eficienţă tehnică, eficienţa fiind singura calitate pe care şi-ar putea-o revendica. O asemenea acţiune este (sau devine) mecanică indiferent că scopul urmărit rezidă în voinţă, Dumnezeu sau în *Kultur*. Doctrina potrivit căreia inteligenţa dezvoltă în sfera de acţiune posibilităţi inedite este contrară unei doctrine a eficienţei mecanice. Inteligenţa *ca* inteligenţă e inerent orientată spre viitor; doar prin ignorarea funcţiei sale primare am putea-o transforma într-un simplu mijloc de realizare a unui scop dinainte stabilit. Cel din urmă *este* servil în ciuda etichetării morale, religioase sau estetice a scopului urmărit. Dar o acţiune neorientată în direcţia realizării unor scopuri motivate de ataşament anterior implică un spirit mai cuprinzător, cu ritm alert al puterii de decizie. O inteligenţă pragmatică este creatoare şi nicidecum mecanică, de rutină.

Toate acestea s-ar putea interpreta ca o pledoarie în favoarea pragmatismului, ca o încercare de a-l pune într-o lumină cât mai bună. Departe de o asemenea intenţie, mi-am propus doar să indic măsura în care inteligenţa degajă acţiunea de orice caracter instrumental mecanic. *Prin* intermediul acţiunii, inteligenţa este, de fapt, un instrument de determinare a calităţilor experienţei de viitor. Dar tocmai preocuparea inteligenţei faţă de viitor, faţă de ceea ce încă nu s-a făcut (faţă de datele existente sau stabilite doar ca posibilităţi de realizare în anumite condiţii) dă acţiunii în care se implică un caracter generos, de mare larghеţe spirituală. Tocmai acţiunea, care extinde şi aprobă inteligenţa, are o valoare intrinsecă proprie calităţii ei de instrument – aceea de a fi pătrunsă de inteligenţă în interesul îmbogăţirii vieţii. La

rândul ei, inteligența devine cu adevărat generoasă. Cunoașterea este o trăsătură caracteristică spiritului întreprinzător al omului și nu apanajul estetic al unui rafinament de clasă sau posesiunea capitalistă a câtorva erudiți specializați în domeniul științelor exacte sau al filosofiei.

S-a pus accent mult mai mare pe tendința de a arăta ce nu este filosofia decât pe încercarea de a sugera ce ar putea să devină aceasta. Departe de a fi necesară, alcătuirea unei programări calendaristice a filosofiei nu este nici măcar dezirabilă. Există dificultăți de natură umană al căror caracter urgent, ascuns, se poate reliefa prin reflectare ca rezultat al unui proces de instrucție, a cărei soluționare optimă ar consta dintr-o tratare atentă a ipotezelor. Când vom înțelege că gândirea filosofică intervine în cursul evenimentelor punându-se în slujba ghidării acestora spre o soluție prosperă vor apare o mulțime de probleme. Filosofia nu le va soluționa, ea fiind doar viziune, imaginație, reflectare – funcții ce nu modifică și nu rezolvă nimic. Într-o lume complicată și perversă, e foarte probabil însă, ca o acțiune neinspirată de viziune, imaginație și reflectare să contribuie la sporirea confuziei și a conflictului mai degrabă decât la eliminarea acestora. Sarcina de a deveni o metodă călăuzitoare și edificatoare prin reflectare susținută în acțiune nu e deloc ușoară. Filosofia este ancorată în problemele realității, deosebindu-se astfel de lumea aparenței și de relația acesteia cu un cunoscător propriu-zis. Neavând șansa să-și lege destinul de o carieră responsabilă prin sugerarea unor lucruri ce trebuie încercate, ea nu se poate identifica cu chestiunile ce duc la nașterea vicisitudinilor vieții. Filosofia redevine ea însăși în momentul în care încetează să fie un mijloc de tratare a unor probleme ale filosofilor, devenind metodă utilizată de aceștia în soluționarea problemelor omenirii.

Accentul trebuie să difere în funcție de intensitatea și efectul special al necazurilor ce se abat asupra oamenilor. Orice epocă își are propriile scăderi pe care încearcă să le remedieze. E lesne de observat că cerința de bază a oricărui program din zilele noastre este o concepție adecvată privind natura inteligenței și locul acesteia în acțiune. Filosofia trebuie să-și asume răspunderea pentru numeroasele concepții eronate care-i stânjenesc eficiența în acțiune. Îi revine

sarcina de a elimina obstacolele ivite în calea omului de rând, greutățile cu care se confruntă inteligența acestuia. Ea trebuie să nege și să respingă acea inteligență de tipul ochiului ce înregistrează de la distanță spectacolul unei vieți ce se desfășoară într-un mediu străin și îndepărtat. Stăruința asupra legăturii dintre apariția inteligenței (gândirii) și suferințele cauzate de acțiunile oamenilor este de fapt o clarificare a acelor suferințe, o elucidare a respectivelor acțiuni. Surprinderea legăturii dintre gândire și apariția noului în lume denotă o intuire a faptului că inteligența în sine, cea mai promițătoare dintre toate noutățile, relevă semnificația transformării trecutului în viitor cernută prin sita realității prezente. Relevarea inteligenței ca mijloc de ghidare al acestei transformări, ca unic organ director al calității sale e o declarație încă nefăcută asupra semnificației pe care ar putea-o dobândi pe parcurs.

Elaborarea acestor convingeri despre legătura dintre inteligență, consecințele acțiunilor umane și apariția unei noi direcții creatoare constituie un program ce asigură filosofilor front de lucru până în momentul descoperirii altuia, mai bun. În procesul respectivei elaborări trebuie să se țină seama de aplicabilitatea acestuia la toate disciplinele aferente comportamentului uman: logica, etica, estetica, științele economice, procedee ale științelor exacte și naturale.

Cred de asemenea în existența unui veritabil sens în care stăruința asupra rolului de pivot al inteligenței în lume și prin urmare în controlul asupra destinului uman constituie unul dintre cele mai familiare aspecte ale modului de viață specific cetățenilor SUA de la începutul secolului XX. Confuziile privind legătura dintre gândire și viața națională sunt lesne de înțeles. Nu văd însă cum s-ar putea pune la îndoială caracterul național specific al filosofiei engleze, franceze sau germane. Iar dacă în ultima vreme istoria gândirii a intrat sub dominația dogmei germane despre o evoluție lăuntrică a ideilor, un dram de investigație ne va convinge că însăși dogma atestă necesitatea specificului național. Sunt convins că în America filosofia se va reduce la o serie de boluri rezultate din rumegarea istorică a unor fibre lemnoase, la apologetica unor cauze pierdute (în favoarea științelor naturale), sau la dimensiunile schematice ale unui formalism scolastic, afară de cazul în care va putea trezi în conștiința americanilor simțul

datoriei şi implicit credinţa în succesul propriilor acţiuni menite să pună capăt nevoilor existente.

Sunt convins că acest principiu se referă la necesitatea unui control deliberat al politicii prin metoda unei inteligenţe ce nu e o simplă facultate a intelectului onorat în manuale şi neglijat altminteri, ci care constituie suma totală a impulsurilor, obiceiurilor, emoţiilor, recordurilor şi descoperirilor ce prezic caracterul dezirabil sau indezirabil al posibilităţilor viitorului aducându-şi contribuţia la realizarea binelui imaginabil.

NOTE

1. Cuvântul *relaţie* suferă de ambiguitate. Vorbesc aici despre *conexiune*, interacţiune dinamică şi funcţională. „Relaţie" e un termen de asemenea folosit în exprimarea referinţei logice. Bănuiesc că o mare parte a controversei despre relaţiile interne şi externe se datorează acestei ambiguităţi. Se trece după bunul plac de la conexiunile existenţiale la relaţia logică a lucrurilor. O asemenea identificare a existenţelor cu *termenii*, congeneră în cazul idealismului, ar fi paradoxală în caz de profesare a realismului.

2. Există un câştig în substituirea unei doctrine despre fluxul şi întrepătrunderea stărilor psihice, *à la* Bergson, prin aceea a discontinuităţii rigide. Dar substituirea lasă neatinsă expunerea fundamental eronată a experienţei, a conceptului de experienţă în sens direct, în primul rând „intern" şi fizic.

3. Ştiinţa matematică în aspectele ei formale, sau ca o ramură a logicii formale este punctul de rezistenţă al raţionalismului. Dar prin contrast cu empirismul deductiv ortodox, empirismul empiric nu are probleme de stabilire a jurisdicţiei în privinţa funcţiilor sale deductive.

4. Consacrarea termenului de idealism, cu morala sa latentă şi conotaţiile sale practice printr-o doctrină ale cărei dogme neagă existenţa lumii fizice şi caracterul fizic al tuturor obiectelor, cel puţin în măsura în care pot fi cunoscute acestea, ar fi foarte regretabilă. Totuşi mă conformez uzanţelor existente mai degrabă decât să încerc stabilirea altora, mai noi.

5. „Ei" este echivalent cu „unii" din propoziţia anterioară – acei al căror realism este epistemologic, în loc să fie un pretext care să ne permită o considerare a datelor experienţei fără refracţia acestora în aparatul epistemologic.

6. E interesant de observat că unii dintre realiştii care au identificat relaţia cognitivă cu alte relaţii existenţiale (în loc să o trateze ca pe o relaţie unică sau epistemologică) au fost obligaţi – în numele concepţiei lor despre cunoaştere ca problemă de spectacol sau de „prezentare" – să extindă trăsăturile definitorii ale celei din urmă la toate relaţiile dintre lucruri, reducând prin urmare toate problemele „reale" ale lumii la pure „simplităţi", total independente unele faţă de celelalte. Astfel concepută doctrina relaţiilor externe ne apare ca o doctrină a superficialităţii absolute a lucrurilor. Doctrina mai este interesantă prin ingeniozitatea ei dialectică, precum şi datorită dezvoltării elegante a unor premise asumate, mai degrabă decât convingătoare în lumina datelor empirice pe care se bazează.

Traducerea: Lucian Dunăreanu

NATURA ÎN EXPERIENȚĂ*

Chestiunea în discuție comportă două modalități diferite de interpretare. În momentul în care mi s-a comunicat, consideram că subiectul propriu-zis îl constituie relația dintre teoria experienței și teoria naturii. Îmi era totodată clar că s-ar preta la o interpretare în sens larg astfel ca tot ce scrisesem despre natură și despre experiență să poată fi luat în considerație. A trebuit să mă decid asupra unui plan de lucru. Am adoptat prima dintre cele două versiuni. Are avantajul de a-mi permite să centralizez datele expunerii scutindu-mă de dispersare în prea multe direcții. Are și dezavantajul unei aparente lipse de respect față de unele obiecții critice demne de luat în seamă peste care trece prea ușor, precum și probabil pe acela că ia de bune interpretările critice ale majorității.

Considerentul decisiv în soluționarea acestei dileme rezidă în faptul că soluția care îmi permite organizarea cea mai unitară mă și ajută să-mi concentrez atenția asupra unei probleme cheie tratată de toate școlile filosofice. Problema perspectivelor este fundamentală în stabilirea legăturii dintre natură și experiență. În privința relaționării diferitelor probleme și ipoteze dintr-o perspectivă determinată de un punct de vedere clar consider că dețin suficiente elemente pentru alcătuirea unui sistem. Ca atare trebuie să retractez defăimătoarele observații din trecut asupra lipsei de sistem în filosofie.

Importanța deosebită a punctului de vedere și a perspectivei pe care o instituie acesta e sporită de faptul că în istoria filosofiei un mare număr de alternative și-au găsit rezolvarea în modul în care ni se înfățișează lumea privită printr-o atare prismă în funcție de principalele categorii prin care trebuie să înțelegem problemele. Sensurile unor cuvinte și idei ce revin practic în orice sistem tind să se fixeze într-atâta încât să îți lase impresia unei totale lipse a posibilității de alegere, în afara aceleia de a da numele problemelor cu care acesta are

* Traducerea s-a făcut după John Dewey, *Nature in Experience*, în John Dewey, *Problems of Men*, Philosophical Library, New York, 1946, pp. 193-207.

vreo tangență în sensul ratificat de un punct de vedere filosofic sau altul. În măsura în care o filosofie implică schimbarea mai vechilor puncte de vedere cu tot ce se vede din perspectiva acestora, atât autorul cât și cei cărora li se adresează acesta sunt puși în dificultate. Cel dintâi este nevoit să utilizeze cuvinte cu sensuri stabilite dintr-o perspectivă mai mult sau mai puțin ostilă, iar cei din urmă trebuie să se angajeze într-un fel de traducere imaginativă.

Această observație generală are legătură cu tema de față în primul rând prin termenul de „experiență" și prin cel înrudit de „empirism". Există o lungă tradiție empirică în istoria filosofiei; în ansamblu tradiția este particularizatoare și nominalistă dacă nu chiar senzaționalistă în logica și ontologia ei. Când empirismul scapă din tiparele astfel stabilite, trece în ansamblu prin faza de transformare a naturii umane urcând pe scara frântă dar încă utilizabilă a experienței absolute și îndreptându-se în avânt spre o formă de idealism cosmic. Prezentarea unei imagini a experienței care să o pună în legătură cu natura, cu cosmosul dar care să ne permită totuși formarea unui punct de vedere asupra experienței pe baza concluziilor la care s-a ajuns în științele naturale întâmpină greutăți în găsirea unor modalități de exprimare ce nu par să ducă la vreuna sau alta din aceste alternative autorizate din punct de vedere istoric.

Există în poziția adoptată o circularitate în privința legăturii dintre experiență și natură. Pe de o parte, analiza și interpretarea naturii e dependentă de concluziile științelor naturale, mai cu seamă de cele ale biologiei, care depinde la rândul ei de fizică și de chimie. Prin „dependent" înțelegem că organele de percepere a noului material experimental sunt furnizate de științele naturale. Nu înțelegem prin aceasta că materialul experimental ca atare trebuie să fie furnizat de științele fizice; o asemenea părere ar duce la un naturalism ce neagă experienței orice semnificație distinctivă, sfârșind printr-o identificare a acestuia cu materialismul mecanicist.

Celălalt aspect al circularității rezidă într-o aserțiune a faptului că experiența obișnuită, densă, macroscopică, ar conține materiale, procese și operațiuni care în cazul unei așezări și utilizări corecte, ar duce la metode și concluzii proprii științelor naturale, concluzii ce ar furniza mijloace de formare a unei teorii a experienței. Existența

acestui cerc e mai mult revendicată decât recunoscută. Se pretinde că cercul n-ar fi vicios; întrucât în loc să fie logic el este existențial și istoric. Adică de privim istoria umană și mai cu seamă dezvoltarea istorică a științelor naturale găsim că s-a făcut progres de la stadiul de experiență brută în care credința despre natură și evenimentele naturale era foarte diferită de cea științific autorizată în prezent. Considerăm totodată că cea din urmă ne îndreptățește să formulăm o teorie a experienței prin care să putem spune *cum* a avut loc această dezvoltare de la stadiul de experiență brută și până la concluziile de mare rafinament ale științei.

Ajung acum la anumite teme și la critica unui tratat pe baza ideii de relație circulară. Cea mai globală critică a prietenului meu Morris Cohen sugerată, cred, de cuvântul „antropocentric" din titlul lucrării sale pornește de la premisa că preocuparea față de experiența umană m-ar împiedica să formulez vreo teorie adecvată despre natura fizică sau despre cea a lumii animalelor. Pe scurt, se susține că faptul – căruia nu i se neagă o atare calitate – că experiența implică un element uman limitează o filosofie ce face din experiența anterioară a preocupărilor umane unicul ei material; deci nu admite propunerile unor lucruri cum ar fi, să zicem, originea vieții pe pământ, sau evenimentele erelor geologice premergătoare apariției omului și de aici, obligatoriu, experiența umană.

Cu această problemă trebuie să se confrunte orice filosofie empirică, iar evitarea ei ar fi în propriul său dezavantaj. Problema nu se limitează însă doar la empirism; existența experienței umane e un fapt, după cum organele de percepție ale corpului, sistemul nervos, mâinile și ochii, mușchii și simțurile sunt mijloace prin care avem acces și în lumea celorlalte viețuitoare. S-ar părea deci că filosofia neagă posibilitatea ca elementele și procesele experienței să formeze o cale spre lumea naturii ce trebuie să fie controlată de postulatul de bază al unei întreruperi a continuității dintre natură și om și implicit a celei dintre natură și experiența umană. O întrebare cheie se ivește în acest punct. Este experiența ca atare naturală, o necesitate sau manifestare a naturii? Ori este ea extranaturală, sub- sau supranaturală, ceva suprapus și străin? În orice caz aceasta este direcția în care mă

voi plasa în interpretarea câtorva dintre cele mai coerente critici aduse părerilor mele.

(1) Există trăsături, calități și relații ale lucrurilor experimentate, aparținând problemelor tipice de experiență umană ce nu fac parte din obiectul științelor fizice, cum ar fi de pildă calitățile, valorile, scopurile imediate. Sunt asemenea lucruri inerent la obiect și importante într-o teorie filosofică a naturii? Consider că empirismul filosofic trebuie să se situeze pe o poziție de apărare a pertinenței lor. După cum spuneam (și Cohen mă citează): „Evoluția în timp a unor relații din ce în ce mai complicate ce duc la apariția unor stări de depresie și exaltare, durere și încântare face parte din existența reală a atomilor la fel ca dimensiunile, masa și greutatea pe care aceștia le au la un moment dat. Indiferent că această afirmație este corectă sau falsă, e o pură ilustrare a ceea ce trebuie să stea la baza oricărei teorii ce prezintă lucrurile dintr-o perspectivă determinată de continuitatea dintre experiență și natură."[1]

Am scris de asemenea că dominarea omului prin dorință și visare este tot atât de relevantă în cazul teoriei filosofice a naturii cât este fizica matematică. Dat fiind punctul de vedere al continuității dintre experiență și natură, observația mi se pare la fel de banală. Desigur că nu e contracarată de afirmația potrivit căreia „Pentru înțelegerea proceselor generale ale naturii în timp și spațiu, existența reveriei și dorinței umane e mai puțin relevantă decât considerațiile de fizică matematică". Rostul citatului dat este acela de a demonstra cum calitățile unor lucruri absolut irelevante pentru înțelegerea naturii în domeniul științelor fizice sunt tot atât de importante pentru o filosofie a naturii ca fizica matematică, adică cel mai de seamă dintre acestea – o părere de care, după cum spuneam, orice teorie ce-și propune să releve continuitatea dintre experiență și natură trebuie să țină seama.

Chestiunea în discuție comportă o semnificație filosofică mai amplă datorită faptului că valorile și calitățile ce nu constituie trăsături ale obiectului științelor naturale se contopeau cândva perfect cu un domeniu ce trecea drept științific. Întreaga cosmologie sau teorie clasică a naturii este alcătuită în acest sens. Respectiva cosmologie a fost eliminată odată cu progresul științelor naturale. Așa cum arată istoria filosofiei moderne, această eliminare a cauzat criza pe care o

reprezintă bifurcația ce-și găsește expresie în opoziția dualistă dintre subiectiv și obiectiv, idee și materie, experiență și natură. Problema este de o asemenea natură încât toate sistemele filosofice trebuie să se confrunte cu ea. Diferitele ei aspecte pot fi abordate critic în mod inteligent din perspectiva unei alternative teoretice, dar după cum arată pe larg istoria gândirii moderne[2] teoriile bifurcației își au propriile lor dificultăți. Afirmarea continuității dintre experiență și natură ridică probleme la rândul ei. Nu sunt înțelese și nici teoria nu e respinsă prin traducerea afirmațiilor ei în termenii unei teorii ce pornește de la premisa că prezența factorului uman în experiență exclude calea de acces dinspre aceasta spre universul animal sau fizic.

(2) Pasajul citat referitor la „existența reală" a atomului conține un contrast explicit între natura judecată într-un interval scurt sau în secțiune transversală, precum și pe o perioadă de durată suficientă spre a cuprinde apariția ființelor umane și a experienței acumulate de acestea. Pentru a fi înțelese, afirmațiile mele despre geneză și funcțiune, antecedente și consecințe, trebuiesc plasate în perspectiva sugerată de această accentuare a necesității de formulare a teoriei naturii și a legăturilor omului *în* natură (și nu *cu* natura) pe baza unei continuități în timp.

Implicația de bază este aceea că unele schimbări, cum ar fi de pildă cele ce delimitează elementele experienței umane, formează o *istorie*, sau un set de schimbări ce marchează o creștere sau dezvoltare. Dihotomia vechii discuții asupra importanței primordiale a antecedentelor sau a scopurilor în formarea unei teorii a naturii se elimină prin rolul primordial ce-i revine creșterii și dezvoltării istorice. Geneza și exodul sunt la fel de importante, ca termeni sau granițe ce delimitează o istorie demnă de a fi scrisă. Propoziția dinaintea celei despre atom, de pildă, se poate interpreta după cum urmează: Pentru cunoaștere, „cauza" și „efectul" au o existență parțială și trunchiată; întregul paragraf e o critică a noțiunii potrivit căreia condițiile cauzale ar constitui o „realitate" superioară celei a consecințelor sau efectelor. Se arată că părerea generală ce le atribuie rang superior rezultă din ipostazierea condițiilor cauzale într-o funcție exercitată ca unic mijloc de control direct în virtutea unei proprietăți ontologice. Mai mult, capitolul din care face parte paragraful respectiv are menirea să arate că *existența* ca

proces şi ca istorie urmăreşte anumite „scopuri", în vreme ce trecerea de la ştiinţa antică la cea modernă ne obligă să interpretăm scopurile relativ şi pluralist ca limite istorice precis delimitate. Din multitudinea de aspecte ce decurg din acest element de bază al teoriei mele despre conexiunea dintre experienţă şi natură – ca rezultat sau „scop" în sine, mă voi ocupa aici de unul singur. Criticul meu este de părere că în afirmaţiile mele referitoare la sensuri aş fi acordat consecinţelor o importanţă ce nu li s-ar cuveni; că în cele spuse de mine (într-o discuţie dedicată unei probleme speciale) despre fundalul filosofiei eline aş fi acordat genezei o importanţă la fel de unilaterală. Faptul că în discutarea unei anumite probleme de istorie accentul se pune pe rezultate, iar în tratarea alteia cade pe antecedente nu implică nici o contradicţie. În privinţa consecinţelor în legătură cu sensul şi confirmarea acestuia am insistat în repetate rânduri asupra faptului că nu există nici o modalitate de prezicere a consecinţelor, în afară de relevarea antecedentelor, astfel ca cele din urmă să fie necesare şi totuşi subordonate celor dintâi[3].

(3) Un alt aspect al perspectivei determinat de punctul de vedere exprimat în continuitatea dintre natură şi experienţă priveşte relaţia dintre teorie şi scopurile ei practice, mai ales pe cea dintre ştiinţele fizice şi morală. Dacă nu mă înşel, principalele critici pe care mi le aduce Cohen se grupează tocmai în jurul acestui punct, întrucât pasajele pe care se bazează obiecţiile sale sunt interpretate dintr-o perspectivă diferită de cea în care sunt enunţate. Faptul că, după câte ştiu, am insistat în repetate rânduri ca investigaţia să meargă pe firul problemei[4] fără a se subordona vreunui scop sau motiv extern, e mai puţin important decât acela că orice altă părere ar contrazice principala mea teză în privinţa (I) locului ştiinţelor naturale în formarea scopurilor şi valorilor vieţii practice, şi (II) a importanţei pe care o are metoda experimentală a ştiinţelor naturale ca model pentru ştiinţele ce implică practica umană, sau disciplinele sociale şi morale.

Părerea pe care am avansat-o despre natura lucrurilor cărora li se aplică adjectivul „firesc" este aceea că, de vreme ce se ajunge la ea mergând direct pe firele date de materia experimentală şi parcurgând tot drumul până la capăt, aici rezidă *condiţiile* de care depind toate calităţile şi valorile terminale, împlinirile experienţei. Să descifrezi în

ele altceva, falsificând astfel integritatea investigației, ar însemna o anulare a funcției în termenii căreia se definește conceptul de *fizic*. Am mers atât de departe încât să atribui înapoierea științelor practice umane în parte lungii perioade de înapoiere a științelor fizice, în parte refuzului moraliștilor și al specialiștilor în științe sociale de a utiliza materialul fizic, mai cu seamă pe cel biologic ce le stă la dispoziție.

(4) Cu aceste considerații ajung la cercetarea pe care am întreprins-o asupra naturii și funcției filosofiei, chestiune decisivă în interpretarea critică a pasajelor pe care Cohen se sprijină în afirmația că aș fi subordonat sistematic investigația, reflecția și știința unor scopuri practice străine acestora. Căci vorbind despre *filosofie* (și nu despre știință) aș fi insistat cu consecvență asupra faptului că în virtutea unor considerente valorice indispensabile existenței sale ca filosofie ea are, spre deosebire de știință, o funcție „practică", adică *morală*. Dată fiind inerența acestui element, eșecul filosofiei în recunoașterea explicită a prezenței sale o învestește cu proprietăți indezirabile determinând-o să-și revendice pe de o parte un caracter pur cognitiv ce ar pune-o în rivalitate cu știința, iar pe de altă parte să neglijeze domeniul cu adevărat semnificativ al unei posibile ghidări a activității umane în câmp valoric.

Următorul pasaj e o ilustrare tipică a celor spuse: „Care ar fi atribuțiile ei [ale filosofiei] dacă ar înceta să trateze problema realității și a cunoașterii în sens larg? Efectiv, funcția ei ar fi aceea de a facilita interacțiunea fructuoasă a convingerilor noastre cognitive (convingeri întemeiate pe cele mai sigure metode de investigație) cu convingerile noastre practice despre valorile și scopurile finale, ce ar trebui să controleze acțiunea umană în ansamblul ei"[5]. Indiferent dacă această investigație a naturii din perspectivă filosofică diferită de cea pur științifică ar fi corectă sau incorectă, următoarele puncte sunt implicate de o asemenea manieră încât problema în ansamblu nu poate fi înțeleasă fără a se ține cont de ele: (I) e un aspect al poziției generale față de permanenta stare experimentală ce se constituie prin interacțiunea diferitelor modalități ale experienței (științifică și morală în cazul de față); (II) diferențiază obiectul filosofiei de cel al științei, legându-l în același timp de cel din urmă în privința raportării la concluziile la care se ajunge în știință („cele mai sigure metode de investigație") a

factorilor valorici implicați în acțiunea umană; (III) rezultatele cunoașterii nu sunt subordonate unei scheme de valori preconcepute sau unor scopuri practice predeterminate (în sensul „reformei"), rostul lor fiind mai degrabă acela de a reliefa reconstrucția scopurilor și valorilor existente în avantajul unor activități umane mai generoase, mai nobile.

Fie că această părere despre filosofie este corectă sau eronată (și criticul meu nu spune nimic despre diferența dintre obiectul și funcția filosofiei și cele ale științei), indiferent că afirmațiile referitoare la filosofie sunt valabile în cazul științei sau al reflecției în general, sensurile ce se degajă de aici sunt cu siguranță deschise tuturor criticilor ce li s-au adus[6]. Nu e lipsit de importanță faptul că însuși Cohen recunoaște în fond prezența factorului uman și moral în filosofie spre deosebire de știință. „Resemnarea" ca justă învățătură a unei teorii a naturii este desigur un factor uman și moral rămânând ca atare în ciuda exagerărilor în zugrăvirea unor trăsături cum ar fi curajul și spiritul de răspundere de care m-am făcut vinovat, probabil din spirit de revoltă față de tradiția istorică în virtutea căreia s-a supralicitat funcția de resemnare a filosofiei precum și rolul ei consolator. Am semnalat de asemenea faptul că versiunea clasică sau catolică a respectivei tradiții nu recunoaște în lecția resemnării pasive un factor hotărâtor, făcând necesară o suplimentare a acesteia printr-o instituție divină, care să-și asume funcția de ghidaj, în măsura în care motivația logică a situației rezidă în biserică mai degrabă decât în filosofia tradițională, al cărei sprijin instituțional lipsește cu desăvârșire. În ceea ce mă privește, soluția se află între o teorie a experienței din natură ce invalidează lucrurile și operațiile experienței și o teorie care ar căuta să releve aspecte ale *experienței* în măsură să furnizeze sprijinul și îndrumarea necesară[7]. În sfârșit, în vreme ce-i sunt recunoscător lui Cohen apreciindu-l mult pentru aprobarea față de liberalismul meu personal, trebuie să adaug că acest liberalism este cu siguranță înrădăcinat tocmai în filosofia de la care constituie o excepție, dar ca orice teorie referitoare la activitatea în probleme sociale și morale, liberală sau de altă natură, ce nu se ancorează într-o filosofie cuprinzătoare, îmi pare a fi doar proiecția unei preferințe personale arbitrare.

Ajung cu oarecare întârziere la criticile prietenești pe care mi le-a adus un alt critic al scrierilor mele, Ernest Hocking. Dacă-i înțeleg bine punctul de vedere, criticile sale nu pornesc de la premisa separării experienței de natură pe care se bazează obiecțiile lui Cohen, ci au un punct de plecare similar cu al meu. În această privință, lucrarea lui Cohen implică o critică a lui Hocking, precum și a mea, și reciproc. Necazul viziunii mele rezidă, deci, după Hocking, în ponderea prea mică pe care aș fi dat-o experienței și în primul rând faptul că nu am acordat locul și greutatea cuvenite gândirii vis-à-vis de cunoaștere și de lumea realității. Îi rămân recunoscător pentru ponderea pe care o acordă în mod explicit gândirii și abordării teoretice, pentru relevarea faptului că în teoria mea „procesul științific este intelectualizat până la limita maximă a posibilului". Concluzia referitoare la principiul „cu cât mai multă reflecție, cu atât mai multă realitate" pe care Hocking consideră că ar fi logic să-l urmez relevă poziția mea cu o acuitate absentă din criticile bazate pe noțiunea că aș fi adoptat o atitudine depreciativă față de gândirea, teoria și ideile abstracte caracteristice empirismului nominalist tradițional.

(1) Cu toate acestea, în critica pe care o aduc empirismului senzaționalist și particularizator (insistând cu precădere asupra rolului indispensabil al gândirii și teoriei în determinarea obiectivelor științifice) nu merg până la negarea rolului cu adevărat indispensabil al materialului supus observației și al proceselor ei. Dimpotrivă, critic raționalismul tradițional nu pentru că ar releva necesara prezență operațională a gândirii, ci pentru neputința sa de a recunoaște rolul esențial al observației la traducerea în viață a materialului prin care obiectivele gândirii sunt testate și validate, sau cărora li se acordă – dimpotrivă – un statut ce depășește oarecum precara condiție implicată în calificativul de „ipotetic". Citez din Hocking următorul pasaj, referitor la atomi și electroni: „Dewey nu va spune că observ asemenea lucruri, ci numai că le gândesc. De acord. Dar să fie oare atomul mai puțin real decât un scaun cu spătar? Consider că în prezent atomul și electronul constituie subiecte de gândire *mai degrabă* decât obiecte supuse observației. Dar, în loc să neg necesitatea materialului observat, sau chiar posibilitatea de observare a unor asemenea subiecte de interes științific, sunt de părere că valoarea teoretică a atomului, ca ipoteză

sau *gând*, constă în capacitatea lui de direcționare experimentală a observațiilor și de coordonare a rezultatelor acestora. Simpla observare a unui atom nu se identifică cu observarea lui ca *obiect științific* decât în măsura în care satisface cerințele unei definiții la care s-a ajuns printr-o serie de raționamente sistematice, deducții logice pe bază de gândire. Ecuațiilor diferențiale le revine un rol incontestabil în investigarea atomului sub raport teoretic în spirit științific obiectiv. În privința atomilor ca *existențe* (spre deosebire de funcția lor de facilitare și direcționare a unor raționamente suplimentare), ecuațiile anunță condiții pe care le poate îndeplini orice material justificabil din punct de vedere atomic".

(2) Formularea condițiilor ce trebuiesc îndeplinite ia forma prescrierii unor operații de făcut în instituirea și interpretarea observațiilor. Acest fapt duce la considerarea celor spuse de Hocking despre operațiuni. *Dacă* gândirea și obiectul ei ar fi rupte de orice legătură cu calitatea observată așa cum presupune Hocking, atunci perspectiva operațională asupra obiectivelor științifice ar fi complet lipsită de temei, deci inutilă. A manifesta, ca Hocking, interes față de entitățile ecuațiilor diferențiale dar nu și față de calcul, este o trecere cu vederea a tezei operaționaliste fundamentale, potrivit căreia respectivele entități *sunt* din punct de vedere al fizicii (inclusiv al fizicii matematice) formulări ale unor calcule ce trebuie făcute în vederea obținerii materialelor de observație necesare unui anumit obiect de studiu științific, cum ar fi atomul, electronul etc. După cum am mai spus, o anumită persoană dintr-un domeniu științific oarecare poate să se ocupe în exclusivitate de aspectul matematic al problemei și să obțină rezultate fructuoase sub raportul dezvoltării istorice a respectivului domeniu. Dar luat în sine faptul nu este hotărâtor în privința locului și a funcției materialului respectiv.

(3) Vin acum la o altă critică de a lui Hocking asupra raportului dintre gândire și realitate ce transpare din afirmația „cu cât mai multă gândire, cu atât mai multă realitate". Critica pe care o aduc criticii lui Hocking privea până în acest punct doar prima parte a afirmației sale, rezumându-se la observația că deși n-a întrerupt continuitatea dintre experiență și natură, el a desprins, după părerea mea, un aspect al experienței, gândirea, de un alt aspect al ei – percepția. Alte consecințe

ale acestei rupturi artificiale pot fi detectate în afirmațiile sale despre „realitate". Potrivit acestora, un sens al realității este acela de „stare independentă de care depind celelalte lucruri". Această stare independentă din „conținutul dreptei judecăți" e o expresie flagrantă a izolării unei modalități de experiență și a materialului acesteia de alte modalități și de componentele *lor*. Natura, ca și conținut al dreptei judecăți și ca obiect al gândirii perfecte în capacitatea ei de măsură a cunoașterii, este o realitate independentă în vreme ce experiența e o derivată dependentă.

Mă tem că realitatea e mai mult decât o vorbă echivocă. Ambiguitatea ei și un sens alunecos, ce-ți scapă printre degete, se extind dincolo de cele două semnificații pe care Hocking le menționează de o manieră menită să afecteze interpretarea „independenței" și a „dependenței" în viziunea pe care o adoptă. Căci există un sens pragmatic destinat al „dependenței" și „derivării", ce afectează sensul acelui extrem de periculos termen filosofic de „realitate". Odată atinse, obiectivele cunoașterii exercită, după cum spuneam, funcția de *control* asupra altor materiale. De aici rezultă dependența celor din urmă de obiectul cunoașterii în privința statutului și a valorii lor. La ideea cu eterul s-a renunțat de îndată ce aceasta a încetat să exercite vreo funcție de control asupra investigațiilor. Rolul ideii cu cuantele a sporit grație eficienței și fertilității sale în controlul investigațiilor. Această interpretare a dependenței este, însă, strict funcțională. În loc să izoleze mai întâi obiectul cunoașterii și al judecății și să-l considere apoi drept etalon al „realității", preferă o conectare genetică și funcțională a obiectului științific al acesteia la alte lucruri, fără a-l pune în lumina unei realități pe care n-o consideră de mai mică anvergură.

(4) Acest considerent mă aduce la cel de al patrulea punct al lucrării lui Hocking asupra căruia voi comenta în cele ce urmează. Am subliniat deja aspectul de continuitate temporală a investigației și dependența concluziilor trase la un moment dat de metodele și rezultatele unor investigații anterioare precum și supunerea acestora la modificări în cadrul unor investigații ulterioare. Ideea că această cercetare ar amâna la infinit înfăptuirea obiectivelor stabile de dragul unei progresii infinite i se aplică lui Hocking mai degrabă decât mie. Dacă aș hotărî că gândirea este singura abordare valabilă a „realității" și că

cea din urmă este conținutul unei judecăți perfecte, aș fi tulburat de punerea la îndoială a valorii, din punct de vedere al realității, a tuturor concluziilor mele din prezent.

Nu prea știu cum să ridic problema din perspectiva propriului meu punct de vedere. Căci izolarea materialului cunoașterii e înlocuită acum de continua sa interacțiune cu manifestările altor forme de experiență, a căror valoare (sau „realitate") se judecă în funcție de controlul exercitat în experiențe non-cognitive și de sensul îmbogățit al acestora. Din perspectiva cunoașterii în sine, cercetarea produce o asemenea verificare cumulativă a stabilității încât perspectiva unor modificări pe viitor e o valoare *adăugată*, după cum în alte situații realizările ce deschid noi perspective și noi posibilități cresc și nu scad, prin propriile lor puteri. Dar și mai important este faptul că din perspectiva interacțiunii continue a lucrurilor din diferite categorii de experiență supremul test de valoare nu constă din hotărâri capitale luate la finele unor progresii infinite, ci dintr-o intensificare a controlului asupra unor situații din prezent.

Criticile sunt mijlocul prin care ești împuternicit să adopți, cel puțin în imaginație, un nou punct de vedere, și să examinezi ceea ce inițial a constituit obiectul observației. Dacă am reușit să mă fac mai clar înțeles decât în scrierile anterioare, aceasta se datorează observațiilor critice pe care mi le-am însușit și pentru care le rămân îndatorat criticilor mei.

NOTE

1. Sintagma „ce duc la apariția" nu implică o teorie specială referitoare la determinarea cauzală, iar cuvântul „atom" este utilizat ilustrativ. Observația rămâne valabilă și pentru cazul în care la un moment dat științele naturale vor abandona teoria atomică înlocuind atomii cu altceva.

2. Mi se pare că William Cohen a exagerat oarecum în privința opoziției mele față de filosofia greacă și medievală, întrucât motivul insistenței mele asupra necesității unei schimbări radicale în teoria naturii și a cunoașterii e doar enorma schimbare survenită în metoda și concluziile științelor naturale. În această privință, cred că cel ce nu reușește să acorde suficientă importanță relației dintre științele fizice și filosofie este Cohen și nu eu. Pietatea față de

gândirea clasică e o trăsătură admirabilă; dar o revoluție la nivelul componentelor fizice ale naturii necesită o schimbare radicală în teoria cosmologică, întrucât schimbarea metodei de investigație solicită reconstrucție în logică (deşi nu în întregul ei domeniu).

3. Utilizarea cuvântului compus „genetic-funcțional" în descrierea unei metode pe care o consider proprie filosofiei se află, deci, în directă legătură cu poziția adoptată față de elementul de continuitate în timp.

4. Aş atrage atenția asupra unui pasaj ce se găseşte la pp. 67-68 ale lucrării *The Quest for Certainty* (cf. p. 228). Textul relevă caracterul ambiguu al cuvântului „teoretic", ce generează neînțelegeri prin confruntarea atitudinii *cercetătorului* cu natura *subiectului* cercetat. Se arată explicit că cel dintâi trebuie să fie teoretic şi cognitiv, epurat de dorința şi preferința personală, marcat de voința de a le subordona filonului principal al materiei cercetate. Se mai arată însă că numai cercetarea în sine poate stabili dacă respectiva materie se referă sau nu la condiții şi calități practice. Argumentarea bazată pe caracterul strict teoretic al motivelor cercetătorului, pe necesitatea din „curiozitate dezinteresată" față de natura problemei investigate e un fel de „antropocentrism" de care n-aş dori să mă fac vinovat.

5. *The Quest for Certainty*, 10.

6. Ba mai mult, adeseori se întâmplă ca afirmațiile referitoare la un anumit tip de sistem filosofic într-un context specific acestuia, să fie interpretate de Cohen în sens absolut, fără discernământ. De pildă, în loc să se refere la filosofie în general, la o anumită şcoală sau la mai multe şcoli – spre a nu fi acuzat de parțialitate, pasajul despre „lux", „pagubă" etc. (de la paginile 298-299 ale lucrării despre *Influența lui Darwin*) se constituie într-o succesiune de condiționale introduse prin „dacă". Pasajul (de la pagina 60 a lucrării *Inteligența creatoare*) în care se arată că filosofia are importanță doar în măsura în care poate să constituie un ghid al acțiunii face parte dintr-un paragraf ce tratează despre receptarea populară şi profesională a „pragmatismului", motivând deosebirea fără a ține cont de părerile mele şi fără o expunere corectă a acestora. Ideea că filosofia ar fi dragoste de înțelepciune mai mult decât dragoste de carte, că ea ar fi „ghidul vieții" nu e nici prea nouă şi nici izvorâtă din pragmatism ca rod al acestuia.

7. Cum mă pot aştepta ca cititorii să verifice toate citatele din scrierile mele, vă voi spune că propoziția despre capacitatea omului de a-şi modela propriul destin face parte dintr-un pasaj referitor la gândirea din secolul al XVIII-lea, a cărei atmosferă ar fi promovat doctrina perfectibilității nedefinite a omului. Punctul meu de vedere este mult mai moderat.

Traducerea: Lucian Dunăreanu

SPRE UN NOU INDIVIDUALISM*

Cultura noastră materială, cum ar numi-o antropologii, se apropie de cea colectivă şi corporativă. Cultura noastră morală precum şi ideologia noastră, este, pe de altă parte, încă saturată de idealul şi de valorile unui individualism derivat din epoca preştiinţifică, pretehnologică. Rădăcinile ei spirituale se găsesc în religia medievală, care afirmă natura supremă a spiritului individual axând drama vieţii pe destinul acestui spirit. Conceptele ei instituţionale şi legale s-au conturat în perioada feudală.

Acest individualism moral şi filosofic a precedat avântul industriei moderne şi era maşinii. Iată contextul în care cel din urmă a devenit operant. Aparenta subordonare a individului faţă de instituţiile existente previne adesea posibilitatea de a recunoaşte existenţa vitală a unui individualism adânc înrădăcinat. Dar faptul că instituţia de exercitare a controlului era biserica ar trebui să ne aducă aminte că, în ultimă instanţă, scopul existenţei acesteia era cel al izbăvirii individului. Cum individul era conceput ca entitate spirituală, iar scopul urmărit de respectiva instituţie era amânat pentru viaţa de apoi, substratul de individualism scăpa din atenţia contemporanilor. La vremea respectivă, acesta consta în esenţă tocmai din caracterul veşnic nemuritor al sufletului personal; puterea instituţiilor existente izvora din faptul că ele constituiau mijloacele necesare de realizare a scopului suprem al individului.

O importantă mutaţie a avut loc în faza de început a revoluţiei industriale. Aceasta a imprimat carierei individului o turnură laică, lumească, lichefiind conceptele statice de proprietate feudală prin mutarea accentului de la agricultură la producţia manufacturieră. Totuşi, a continuat să persiste ideea că proprietatea şi recompensa aveau un caracter individual intrinsec. Au existat, într-adevăr,

* Traducerea s-a făcut după John Dewey, *Toward a New Individualism*, în John Dewey, *Individualism Old and New*, Minton, Balch & Company, New York, 1930, pp. 74-100.

elemente incompatibile în versiunile mai timpurii ale individualismului, precum şi în cele ulterioare acestora. Dar fuziunea capitalismului individual, a drepturilor naturale şi a moravurilor existente în trăsături şi valori strict individuale a rămas, sub influenţa Protestantismului, sinteza intelectuală dominantă.

Fundamentul acestui eşafodaj s-a distrus, totuşi, prin dezvoltarea ulterioară a sistemului industrial, care a relevat aportul capacităţii personale de muncă şi de efort în soluţionarea problemelor globale ale colectivităţii. Totodată, controlul asupra resurselor naturale de energie a eliminat problema timpului şi a distanţei, astfel încât prin adaptare la condiţiile locale acţiunea a putut lua forma unor intreprinderi complexe de o amploare nedefinită. Mecanismul mai vechii mentalităţi a continuat să funcţioneze chiar şi după dispariţia cauzelor care l-au generat. Din această diviziune lăuntrică izvorăsc în mare parte confuzia şi nesinceritățile prezentului.

Individualismul economic de mai demult avea un crez şi o funcţie bine definită. El căuta să încurajeze efortul omului de a face faţă nevoilor prin scutirea acestuia de restricţii legale. Se credea că o asemenea emancipare va stimula energiile latente la acţiune, va repartiza automat talentului individual munca ce i se potriveşte, îl va determina să presteze acea muncă sub stimulentul avantajului pe care l-ar putea avea, va asigura capacităţii şi spiritului întreprinzător recompensa şi poziţia la care acestea ar fi îndreptăţite. Se mai credea, totodată, că energia şi economiile personale vor acoperi nevoile celorlalţi, promovând astfel bunăstarea şi înrâurind o armonie a interesului obştesc.

Din momentul elaborării şi până în prezent ne-am abătut considerabil din calea individualismului de acest tip. Astăzi, până şi cei mai curajoşi partizani nu s-ar aventura să-i repete optimistele revendicări. S-ar mulţumi, cel mult, să-i proclame consecvenţa faţă de neschimbătoarea natură umană – despre care se spune că ar fi stimulată la efort doar de speranţa într-un câştig personal – şi să zugrăvească tablouri înfricoşătoare cu consecinţele inevitabile ale schimbărilor ce-ar surveni în orice alt regim. I-ar atribui toate beneficiile materiale ale prezentei noastre civilizaţii – de parcă maşinile ar fi fost făcute din dorinţa de profit bănesc şi nu prin detaşare în spirit ştiinţific imper-

sonal; ca şi când ar fi fost puse în funcţiune de bani, nu de electricitate şi abur sub acţiunea unei tehnologii realizată prin efort colectiv.

În America, individualismul mai vechi a asumat o formă romantică. Nu se prea simţea nevoia elaborării unei teorii care să echivaleze profitul personal cu propăşirea socială. Situaţia practică reclama iniţiativa, spiritul întreprinzător şi munca tenace a unor indivizi în toate cazurile de urgenţă, iar rezolvarea acestora a dus la propăşirea naţiunii. Spiritul epocii îşi găseşte o expresie fericită în cuvintele d-lui dr. Crothers, adecvat preluate de d-l Sims într-un text din volumul *Aventuroasa Americă:*

„Dacă vreţi să înţelegeţi forţa motrice a Americii, trebuie să-i înţelegeţi «pe diverşii tineri nemulţumiţi şi nerăbdători» care în fiecare generaţie au găsit o supapă pentru energia lor... Zgomotele care te deranjează nu sunt strigătele de protest ale unui proletariat furios, ci ţipetele unor tineri ardenţi în căutare de noi şanse... Ei reprezintă în ziua de azi entuziasmul unei noi generaţii; Oregonul şi California spre care se îndreaptă ca exploratori temerari, fără a ţine seama de obstacole. Acesta este sensul neliniştilor sociale din America."

De nu-i ecoul unui alt ecou ce-a răsunat demult, nici nu ştiu ce-ar mai putea să fie. N-aud deloc larma unui proletariat furios; ci presupun că sunetele auzite sunt murmurele celor care şi-au ratat şansa de-a valma cu vacarmul aparatelor, maşinilor şi al barurilor clandestine, prin care mai degrabă se înăbuşă murmure de nemulţumire decât invocări zeloase ale spiritului de aventură.

Versiunea europeană mai veche a individualismului şi-a avut propria-i valoare şi justificare în timp întrucât noua tehnologie avea nevoie să scape de sub controlul unor restricţii legale supărătoare. Industria constructoare de maşini era încă în fază de pionierat, iar cei care au împins-o înainte în ciuda obstacolelor ridicate de letargie, scepticism şi obstrucţie politică, au avut un merit deosebit. Mai mult, acumularea de capital era concepută în condiţii ce astăzi ne-ar putea părea meschine; nici nu visam că va veni o vreme când amploarea pe care o va lua ar putea să determine ordinea legală şi pe cea politică. Sărăcia fusese anterior acceptată ca o inevitabilă dispensă a naturii. Noua industrie promitea cel puţin celor înzestraţi cu energie şi cu voinţa de a economisi o posibilitate de ieşire la liman. Dar nu se anti-

cipase încă momentul în care dezvoltarea tehnologiei maşinii urma să asigure baza materială şi timpul liber necesar tihnei şi confortului obştesc.

Schimbarea ce-a dat lovitura de grație individualismului de modă veche e mai pronunțată şi mai rapidă în această țară. Unde e pustietatea ce invită energia creatoare oferind şanse nelimitate celor înzestrați cu forță şi spirit de inițiativă? Unde e exploratorul care înaintează spre victorie bucurându-se de viață în ciuda mizeriei şi lipsurilor? Pustietatea există în filme şi la teatru; iar fiii exploratorilor ce-şi duc viața într-o ambianță artificial construită cu ajutorul maşinii savurează viața de pionierat a părinților lor contemplând-o pasiv pe ecran. Văd prea puține neliniști sociale care să rezulte dintr-o încordare a energiei în scopul cheltuirii acesteia în acțiune; întâlnesc mai degrabă protestul împotriva unei slăbiri în putere şi a unei secătuiri a energiei ce marchează absența şansei constructive; văd o confuzie ce reprezintă o indubitabilă expresie a neputinței de a găsi un loc liniştit, care să ofere recompensă morală într-un univers economic tulburat şi confuz.

Cei ce sunt conştienți de prăbuşirea falimentară a individualismului de modă veche vorbesc adesea în contradictoriu, de parcă însuşi conceptul de individualism ar fi cu totul perimat. Nu presupun că cei ce pun socialismul în antiteză cu individualismul înțeleg prin aceasta că individualitatea va pieri sau că n-ar fi prețioasă în sine. Dar vorbind de parcă singurul tip de individualism posibil ar fi episodul local al ultimelor două secole, ei fac jocul celor care ar dori să-l țină în viață pentru a-şi atinge propriile scopuri, trecând sub tăcere problema majoră a refacerii organismului social astfel încât acesta să poată asigura dezvoltarea unui nou tip de individ. Sunt mulți dintre cei care cred că inițiativa individuală şi securitatea pe scară largă se pot realiza doar printr-o formă de socialism. Aceştia se preocupă de restrângerea puterii şi a libertății în mâna câtorva indivizi din actualul regim, considerând necesară efectuarea controlului social colectiv cel puțin pentru un timp, pentru ca toți să poată beneficia de avantajele sale. Prea adesea ei par însă a presupune că rezultatul va fi o simplă extindere a mai vechiului individualism la mase.

O asemenea gândire tratează individualismul ca pe un ce static, cu conținut uniform. Ea ignoră faptul că structura mintală şi morală a

indivizilor, modelul dorințelor și scopurilor acestora se modifică odată cu fiecare schimbare majoră din structura socială. Indivizii ce nu se implică în asociații, fie ele domestice, economice, religioase, politice, artistice sau educaționale sunt monstruoși. Ar fi absurd să presupunem că legăturile ce-i țin strânși laolaltă sunt pur exterioare, că acțiunea lor nu s-ar răsfrânge asupra mentalității și caracterului producând cadrul necesar dispoziției personale.

Tragedia „individului pierdut" se datorează faptului că în vreme ce indivizii sunt cuprinși acum în asociații de natură vaste și complexe, nu există nici o modalitate armonioasă și coerentă de reflectare a importanței acestor conexiuni într-o abordare a vieții sub raport imaginativ și emotiv. La rândul său acest fapt se datorează desigur unei situații sociale lipsită de armonie. Există fără îndoială un cerc vicios doar în măsura în care oamenii refuză să accepte – în sensul intelectual al spiritului de observație și cercetare definit în capitolul anterior – realitățile situației sociale, fie cedând datorită acestui refuz învrăjbirilor, fie căutând să-și păstreze individualitatea prin fugă, sau prin simplă revoltă emoțională. Prostul obicei de a opune elementul colectiv, de corporație celui individual tinde spre menținerea în continuare a unei persistente stări de confuzie și nesiguranță. Ni se distrage astfel atenția de la o problemă esențială, și anume: cum se va acomoda individul la o situație socială nouă, fără precedent și care vor fi calitățile noului individualism?

Că problema nu este doar aceea de a extinde la toți indivizii trăsăturile inițiativei, șansei și promptitudinii în acțiuni economice, ci și aceea de a forma un nou tip psihologic și moral rezultă din marea presiune ce se exercită acum în direcția conformizării și standardizării opiniei americane. De ce să fie compartimentarea în bloc, părerea medie a unei mase largi înălțată la rang de normă de conduită și în general dominația cantității asupra calității atât de caracteristice vieții americane din prezent? Nu văd decât o singură explicație de principiu. Individul nu poate să rămână gol din punct de vedere intelectual. Dacă ideile și convingerile sale nu îndeplinesc spontan funcția comunității din care face parte, o simulată dezbatere le va pune la adăpost prin mijloace artificiale și mecanice. În lipsa unei mentalități adecvate noii ordini sociale pe cale de a se naște, se fac eforturi disperate de umplere

a golului prin mijloace externe care să echivaleze profitul personal cu propăşirea socială.

Prin urmare, uniformitatea modului nostru de a gândi este mult mai superficială decât pare a fi. Standardizarea este deplorabilă, iar unul dintre motivele pentru care ai putea aproape să o numeşti ca atare este acela că nu pătrunde în adâncime. Ea suprimă originalitatea gândirii fără a reuşi să realizeze, însă, o unitate durabilă. Caracterul ei superficial este evident în instabilitatea ei. Întregul consens al gândirii obţinut prin mijloace de represiune şi intimidare oricât de subtile, ori prin propagandă şi publicitate dirijată nu poate fi decât superficial; şi ca orice situaţie superficială e-n flux continuu. Modelele folosite asigură credulitatea maselor ce sar de la una la alta potrivit sugestiilor predominante ale momentului.

Gândim şi simţim cu toţii la fel într-un răgaz de-o lună, sau de-un anotimp. Urmează ca un alt eveniment sau personaj senzaţional să exercite o hipnotizatoare uniformizare a reacţiilor. La un moment dat conformismul reprezentat pe verticală devine o regulă general valabilă. Într-un interval de timp, (reprezentat pe orizontală) predomină instabilitatea şi fluxul continuu. Bănuiesc că pe unii îi irită termeni ca „radio-conştient" şi „interesat de aviaţie" cu care în prezent ne confruntăm atât de des. Nu cred că iritarea se datorează în întregime unor cauze lingvistice. Ea atestă existenţa unui sens semi-conştient al modalităţilor superficiale de formare a modului nostru de a gândi, de a fi influenţaţi, precum şi superficialitatea sau inconsecvenţa ce rezultă din acesta.

Există oameni care-şi închipuie că accentul pe care-l pun pe corporatismul societăţii din Statele Unite ar fi de fapt, chiar dacă nu în intenţia conştientă a scriitorului, o pledoarie pentru un conformism şi mai mare decât cel existent la ora actuală. Nimic n-ar putea fi mai puţin adevărat. Identificarea societăţii cu un anumit nivel de uniformitate – oricât de ridicat sau de scăzut ar fi acesta – e încă o dovadă a acelei confuzii din cauza căreia individul e pierdut. Societatea constă desigur din relaţiile de un fel sau altul existente între indivizi. Toate relaţiile sunt interacţiuni şi nu tipare fixe. Interacţiunile specifice care intră în componenţa unei societăţi umane includ acordarea şi retragerea dreptului de a participa, într-o proporţie care măreşte,

extinde şi adânceşte capacitatea şi importanţa factorilor ce interacţionează. Conformismul înseamnă absenţa acelei reacţii reciproce vitale; suspendarea şi amorţirea comunicaţiei. După cum am încercat să arăt, e substituentul artificial folosit pentru a-i ţine pe oameni laolaltă în lipsa unor asociaţii încorporate în dispoziţii lăuntrice de gândire sau dorinţă. Adeseori mă întreb ce sens dau termenului de „societate" cei care-i opun intimitatea unor relaţii personale, cum ar fi cea de prietenie. Probabil că aceştia sunt obsedaţi de imaginea unor instituţii rigide sau a unui set de organizaţii superficiale. Dar o instituţie care diferă de structura contactelor şi a relaţiilor umane e forma fosilă a unei societăţi din trecut; organizarea, ca în orice organism viabil, este consensul cooperativ al unor multitudini de celule, viaţa fiecăreia depinzând de schimbul cu altele.

Presupun că cei mai inteligenţi conducători de agenţii publicitare menite să producă conformism încearcă un sentiment de jenă la contemplarea propriului lor succes. E lesne de înţeles că aceştia sunt pătrunşi de cinismul capacităţii lor de a obţine rezultatele pe care le doresc la un moment dat; dar cred că le e teamă că într-o situaţie critică gândirea şablonizată ar putea să vireze într-o direcţie neaşteptată, întorcându-se în egală măsură împotriva situaţiilor şi intereselor pe care fusese manipulată să le sprijine. Psihologia mulţimii e primejdioasă prin instabilitate. Să te-ncrezi în sprijinul permanent al maselor e ca şi cum te-ai juca de-a incendiul cu un foc ce-ar putea să-ţi scape de sub control. Conformismul are efect de durată când e o manifestare spontană în mare parte inconştientă a acordurilor ce izvorăsc dintr-o veritabilă viaţă în comun. O unitate de gândire şi de simţire artificial produsă este simptomul unui gol interior. Nu tot acest gen existent la ora actuală este intenţionat produs; el nu e în întregime rezultatul unor manipulări intenţionate. Pe de altă parte, e rezultatul unor cauze atât de artificiale încât ne par de-a dreptul întâmplătoare şi precare.

Obiceiul „de-a se aduna laolaltă" al americanilor de tip comun, sociabilitatea lor excesivă ar putea să aibă o explicaţie asemănătoare cu cea dată pentru conformism, dovedind încă o dată repulsia naturii faţă de golul produs prin ieşirea din modă a individualismului. N-am fi atât de potrivnici ideii de singurătate dacă în momentele de solitudine

ne-ar ține de urât automatismul de-a medita la problemele comunității. În lipsa acestei comunități, e nevoie de o întărire prin contact extern. Sociabilitatea noastră e în mare parte un efort de a găsi locțiitori pentru sentimentul firesc de conexiune și unire ce provine din calitatea de membru susținător al întregului angrenaj social, pe care acesta îl susține la rândul său.

După cum noul individualism nu se poate realiza prin extinderea la mai multe persoane a beneficiilor scoase pe seama vechiului individualism economic, tot așa el nu se poate obține printr-o dezvoltare suplimentară a generozității, bunăvoinței și altruismului. Asemenea trăsături dezirabile ca expresii mai mult sau mai puțin constante ale naturii umane sunt probabil mai pronunțate în viața americană decât în cea a altor civilizații. Situația existentă în prezent le stimulează în mare parte în direcția unei operativități active. Caritatea și filantropia noastră sunt parțial manifestarea unei conștiințe neliniștite. Asemenea manifestări ne ajută să ne dăm seama că un regim de activitate industrială menită să aducă venituri private nu-i satisface pe deplin nici măcar pe cei care profită de pe urma lui.

Libertatea de exprimare suprimată în actualul regim răbufnește în acțiuni revendicative ce reclamă un spirit de răspundere inexistent în actuala ordine socială. De aici dezvoltarea măsurilor filantropice nu e doar o compensare pentru pierderea calității umane strivită în afaceri, ci și un act profetic în felul lui. Constructivismul e superior delăsării; e mai bine să previi răul decât să trebuiască să-l tratezi. Activitatea este menită să ușureze sărăcia cu stresurile mintale și lipsurile materiale caracteristice ei. Actele filantropice de tipul finanțării instituțiilor de învățământ cauzate în ultimă instanță de situația economică precară nu prefigurează imaginea unei societăți ale cărei preocupări și relații cotidiene să nu poată asigura independență și viață îmbelșugată tuturor indivizilor ce iau parte la evenimente, îngăduindu-și odihna doar în cazuri de forță majoră. Nu e nevoie să reflectezi la motivele personale ale marilor filantropi pentru a vedea în acțiunile acestora consecința firească a unei decăderi a ordinii economice existente.

Principalul obstacol în crearea unui tip de individ al cărui model de gândire să fie în consens cu al altora și în care sociabilitatea să fie una cu cooperarea în toate asociațiile umane de tip normal este

persistența acelei trăsături a individualismului anterior ce definește industria și comerțul în vederea realizării unui profit bănesc personal. De unde atâta zel pentru standardizare? Bănuiesc că un conformism de dragul conformismului n-ar fi un prea mare avantaj. Zelul se datorează mai degrabă unui soi de conformism ce încurajează și apără caracteristicile definitorii ale actualului regim. În prim-plan s-ar situa oroarea față de schimbări, abundența vociferărilor pentru lege, ordine și sprijinirea Constituției din dosul cărora transpare dorința de perpetuare a acelui regim ce definește inițiativa și capacitatea personală ca pe un succes în dirijarea afacerilor din care ies bani.

Nu este exagerată afirmația că întregul sens al vechiului individualism se rezumă la scara de unități a valorilor pecuniare. Virtuțile individualismului brut pot fi lăudate sus și tare, dar, după cum se vede cât de colo, prețuite cu adevărat sunt doar activitățile ce se soldează cu succes în afaceri menite să aducă profit material. De aici ironia „individualismului" ca principiu călăuzitor al unor afaceri bazate pe suprimarea libertății de expresie a individului. E greu de imaginat un comentariu mai amar asupra oricărui individualism decât acela că ar subordona singura individualitate creatoare – pe aceea a minții în scopul menținerii unui regim ce dă unei minorități dreptul de control asupra afacerilor monetare.

Chiar dacă n-a dus la reglementarea anterior prezisă a capacității, recompensei și a armoniei de interese, individualismul auto-căutării economice ne-a adus în schimb avantajul prosperității materiale. Nu e nevoie să ne întrebăm până unde merge respectiva prosperitate. Nu cred că forța ei motrice ar fi individualismul pecuniar. Acesta este cauza unor mari averi, dar nu și a bogăției naționale; el contează în procesul distribuției, dar nu în creația finală. Tehnologia mașinii ca un cod al spiritului științific creator a fost o mare forță de producție. De regulă, spiritul novator ca energie pusă în slujba realizării unor profituri personale e un accesoriu parazit al mișcării forțelor tehnico-științifice. Lumea în care s-a creat individualitatea a suferit transformări. Pionierul, așa cum este el zugrăvit în citatul din Crothers, nu avea nevoie de idei fără aplicabilitate imediată la obiectivele pe care le urmărea. Problemele sale intelectuale au rezultat din lupta omului cu

forțele naturii. Sălbăticia naturii era o realitate ce trebuia curmată. Tipul uman ce s-a dezvoltat era puternic, îndrăzneț, adesea pitoresc, eroic uneori. Individualitatea era o realitate ce corespundea condițiilor. Ideile irelevante ale religiei și moralei tradiționale continuau să existe, dar erau reduse la dimensiuni prin care nu puteau cauza nici un rău; puteau ușor fi luate drept sprijin pentru cei hotărâți și consolare pentru cei slabi pe care curajul îi părăsise.

În prezent, însă, nu mai trebuie să luptăm împotriva naturii sălbatice. Problemele legate de condițiile sociale existente privesc relațiile umane mai degrabă decât legătura directă a omului cu natura. Hazardul individului în măsura în care poate fi vorba de o aventurare a individualității și nu de o recădere în somnul de veci al mulțumirii de sine și al nemulțumirii disperate: o barieră socială de netrecut. Urmările nu se pot exprima prin idei improvizate ad-hoc. Problemele de rezolvat au un caracter general și nu unul local. Ele privesc forțele complexe ce acționează în întreaga țară și nu doar în imediata apropiere. Ideile tradiționale sunt mai mult decât irelevante. Ele sunt o povară: principalul obstacol în calea formării unei noi individualități integrate a cărei funcție se degajă din societatea în care se manifestă. La un nou individualism se poate ajunge numai prin utilizarea controlată a tuturor resurselor științei și tehnologiei ce stăpânesc forțele naturii.

Acestea nu sunt controlate acum în vreun sens fundamental. Mai degrabă exercită control asupra noastră. Sunt cu adevărat fizic controlate. Orice fabrică, hidrocentrală, rețea de căi ferate e o mărturic a eforturilor făcute de om în scopul supremației. Dominarea forței prin mașină nu e un control al mașinii înseși. Supunerea energiilor naturii prin știință nu înseamnă folosirea puterii de control a științei. Departe de a ne apropia de punctul culminant al dominării, suntem de-abia la începuturile acesteia. Căci dominarea se referă la consecințe, scopuri, valori; iar noi de-abia dacă am început să visăm la stăpânirea forțelor naturii în scopuri majore și pentru obținerea unor avantaje în viitor. Epoca mașinii ne-a găsit nepregătiți. În loc să urmărim noi scopuri corespunzătoare potențialităților sale, am încercat să o aservim unor scopuri ce reprezentau expresia unei perioade în care stăpânirea pe scară largă a forțelor naturii ar fi fost o fantezie de domeniul magiei.

Aşa cum spunea Clarence Ayres: „Revoluţia noastră industrială a început, după părerea unor istorici, printr-o jumătate de duzină de ameliorări tehnice în industria textilă şi ne-a trebuit un secol ca să ne dăm seama că, dincolo de îmbunătăţirea evidentă a torsului şi ţesutului, ar fi survenit vreun eveniment important."

Nu spun că scopurile şi valorile perioadei anterioare au fost mărunte în sine. Dar sunt foarte mărunte prin comparaţie cu mijloacele ce ne-ar sta acum la dispoziţie – de-am avea o imaginaţie în stare să cuprindă potenţialele lor utilizări. Dincolo de a fi mărunte, ele tulbură oamenii şi le distrag atenţia confruntându-i cu acţiuni şi operaţii care, în lipsa unui scop bine definit şi a unei planificări clare funcţionează la voia întâmplării, zvârlindu-ne orbeşte când încolo, când încoace. Nu pot găsi satisfacţie morală sau estetică în pretinsa filosofie ce animă Rusia bolşevică. Dar sunt sigur că viitorul istoric al timpurilor noastre va nutri un amestec de admiraţie faţă de cei ce au avut imaginaţia de a intui mai întâi posibilitatea de dirijare a resurselor tehnologice în direcţia unei planificări organizate spre atingerea scopurilor urmărite şi mirare faţă de prostia altor oameni mult avansaţi din punct de vedere tehnic.

Nu există un semn mai clar de paralizie a imaginaţiei, pe care obiceiul şi implicarea în detaliul imediat să-l poată produce decât credinţa perseverent propagată de cei ce îşi fac merite din faptul că însăşi maşina ar fi sursa necazurilor noastre. Desigur că imensele resurse de potenţial impun responsabilitatea şi rămâne de văzut dacă omul va fi în stare să profite de şansele pe care i le oferă maşina şi tehnologia. E greu de imaginat ceva mai pueril decât animismul ce dă vina pe industria constructoare de maşini. Căci acest mecanism este un nevisat rezervor al puterii. Punerea acestei puteri în slujba dolarului mai degrabă decât în cea a eliberării şi îmbogăţirii vieţii umane se datorează faptului că ne-am mulţumit să rămânem în cadrul scopurilor şi valorilor tradiţionale deşi suntem în posesia unui instrument de transformare revoluţionară. Repetarea vechiului crez al individualismului nu e decât o dovadă a satisfacţiei încercate în aceste limite. Nu cred ca această formă de mărturisire a inferiorităţii să mai reziste mult. Întrebarea referitoare la ce s-ar putea face cu maşina în vederea

obținerii unei producții de mărfuri prin planificare organizată dă naștere omului nou, corelat la realitățile epocii în care trăim.

Revolta împotriva mașinii ca autoare a relelor sociale este în genere de sorginte estetică. O reacție mai intelectuală și cvasi-filosofică își află sorgintea în științele naturii, de nu tocmai în acest domeniu (ce e socotit la locul lui de vreme ce își vede umil de treabă), atunci în atitudinea celor ce depind de știință ca organ al văzului și luminării. Disprețul față de natură este de înțeles, cel puțin din punct de vedere istoric, chiar dacă disprețul față de matricea existenței noastre, față de condiția imuabilă a naturii umane pare intelectual meschin și moralmente rău intenționat. Dar teama și antipatia oamenilor față de metoda de abordare a naturii sunt lucruri lesne de înțeles. Ochiul vede multe mârșăvii iar brațul și mâna săvârșesc multe cruzimi. Totuși vreun fanatic ce-ar vrea să scoată ochi și să taie brațe ar fi imediat recunoscut ca atare.

Știința s-ar putea defini ca o extensiune a organelor noastre naturale de percepție a naturii. Nu înțeleg prin aceasta o extindere în sfera penetrației cantitative similară microscopului ce multiplică capacitatea de percepție a văzului cu ochiul liber, ci o extensie a capacității de pătrundere prin relevarea relațiilor existente și a interacțiunilor dintre acestea. Cum natura trebuie abordată într-o anumită manieră la care ajungi mergând pe-o anumită cale (fie chiar și cea a morții), îmi mărturisesc totala incapacitate de a-i înțelege pe cei care ridică obiecții în privința unei abordări inteligent controlate – cum s-ar putea defini știința în ultimă instanță.

Singura cale pe care pot să nutresc o oarecare simpatie față de atitudinea lor este aceea de a-mi aminti că există cei care și-au făcut o profesiune de credință din adorația față de știință scrisă cu Ș mare; cei care au considerat-o nu ca pe o metodă de lucru, ci drept un soi de entitate îngrădită ce constituie un scop în sine, o nouă tehnologie a Adevărului absolut, auto-suficient, relevat cu autoritate, inerent. Se pare că totuși ne-ar fi mai simplu să le corectăm greșeala decât s-o împărtășim inițial pentru a o blama în cele din urmă. Opusul metodei inteligente este totala lipsă de metodă sau metoda oarbă și stupidă. Unii găsesc o ciudată plăcere în evidențierea „limitelor științei". Căci limita intrinsecă a cunoașterii este ignoranța; iar rostul ridicării în

slavă a ignoranței nu e clar decât atunci când exprimă punctul de vedere al celor ce profită de pe urma menținerii în ignoranță a altora. Există desigur o limită extrinsecă a științei. Dar acea limită constă în incapacitatea celor ce fac uz de ea. Suprimarea acesteia dă naștere unei rectificări și nicidecum unui abuz.

Aluzia e relevantă căci știința și tehnologia sunt forțele prezentului ce contează în ultimă instanță. Prin aplicarea lor cu discernământ, un nou individualism consonant cu realitățile epocii actuale ar putea să devină operant. Există multe nivele și multe elemente ce aparțin individului și relațiilor sale. Niciunul nu poate însă fi înțeles sau tratat în bloc. Sensibilitatea, selecția făcută cu discernământ sunt deziderate imperios necesare.

Rolul obiectiv al artei este rodul unei asemenea selecții. Arta necesară azi pentru crearea unui nou tip de individualitate este sensibilă la cuceririle științei și ale tehnologiei – principalele forțe motrice ale prezentului. Această artă va ține cont de cultura socială în slujba căreia pot fi puse asemenea forțe. Nu sunt prea dornic să zugrăvesc forma pe care o va lua acest individualism pe cale de apariție, greu de descris până la realizarea unui progres mai evident în producerea sa. Un asemenea progres nu se va înregistra decât odată cu încetarea opoziției dintre uniformizare socială și individ, odată cu dezvoltarea constructivă a rolului științei și tehnologiei în actuala societate. Cel mai de seamă obstacol în calea unei atare viziuni este, repet, perpetuarea mai vechiului individualism redus acum, după cum spuneam, la utilizarea științei și tehnologiei în scopuri de câștig bănesc personal. Mă întreb uneori dacă cei ce sunt conștienți de relele prezentului, dar care-și îndreaptă atacurile critice în orice direcție, mai puțin cea a menționatului obstacol, nu sunt oare motivați de cauze pe care preferă inconștient să le treacă sub tăcere.

Traducerea: Lucian Dunăreanu

DE LA ABSOLUTISM LA EXPERIMENTALISM*

Către sfârşitului anilor '70, când eram student, la colegiile mai mici din Noua Anglie încă nu se introduseseră cursuri opţionale. Dar la cel pe care-l frecventam, la Universitatea din Vermont, se mai păstra tradiţia „ultimului an de studii". Acest curs era privit ca un fel de încercare intelectuală de a face faţă eşafodajului înălţat în anii anteriori, sau cel puţin, ca o inserare a cheii de boltă în arcadă. Includea cursuri de economie politică, drept internaţional, istoria civilizaţiei (Guizot), psihologie, etică, filosofia religiei (*Analogia* lui Butler), logică etc., şi doar ocazional de istoria filosofiei. S-ar putea ca înşiruirea acestor titluri să nu servească scopul în care s-a făcut; ideea era, însă, ca după trei ani de studiu oarecum specializat în domeniul limbilor şi al ştiinţelor, ultimul să se rezerve unei introduceri în domenii ale activităţii intelectuale serioase de largă deschidere şi mare profunzime – unei introduceri în lumea ideilor. Mă îndoiesc ca scopul propus să se fi atins prea des; dar cum coincidea în cazul meu cu propriile-mi aspiraţii, îi rămân acelui an de studii veşnic recunoscător.

În anul precedent ni se predase un singur curs care-mi trezise un interes pe care în retrospectivă l-aş numi filosofic. Fusese un curs cam scurt de fiziologie, fără lucrări de laborator, bazat pe textul unui studiu de Huxley. Îmi vine greu să zugrăvesc cu precizie avatarurile unei aventuri intelectuale prin care am trecut cu atâţia ani în urmă, dar am impresia că din acel studiu a derivat un sens al unităţii în corelaţie cu interdependenţa lucrurilor ce-a dat formă unor imbolduri intelectuale latente creând astfel un tip sau model demn de urmat în orice domeniu de activitate. Am ajuns să-mi doresc – cel puţin subconştient – o lume şi o viaţă care să aibă aceleaşi proprietăţi pe care le avea organismul uman din studiul lui Huxley. În orice caz, am fost stimulat de acel studiu mai mult decât de orice altă lucrare parcursă anterior; şi cum nu

* Traducerea s-a făcut după John Dewey, *From Absolutism to Experimentalism*, în *Contemporany American Philosophy. Personal Statements*, vol II, Russel and Russel, New York, 1962, pp. 13-27.

nutream defel dorința de a persevera în acel domeniu, datez la vremea respectivă trezirea în mine a unui interes filosofic distinctiv.

Universitatea din Vermont era cam mândră de tradiția ei filosofică. Domnul profesor dr. Marsh, fost membru al corpului ei didactic, a fost printre primele persoane din Statele Unite care s-au aventurat în noianul de speculații ale gândirii germane de un conformism dubios – acela al lui Kant, Schelling și Hegel. În mare parte, desigur, speculațiile sale s-au făcut prin intermediul lui Coleridge; Marsh a scos o ediție americană a lucrării lui Coleridge *Ajutoare spre reflecție*. Chiar și în această măsură, generalizarea abstractă ce se manifestă cu suficientă claritate în tendința de a raționaliza noianul de doctrine teologice creștine a stârnit în rândurile ecleziaștilor o mare zarvă. Vii dispute au avut loc îndeosebi între germanofilii ce căutau să dea explicații științifice și reprezentanții ortodocși ai școlii scoțiene de gândire prin reprezentanții celei din urmă de la Princeton. Îmi închipui, deși de foarte multă vreme nu mai sunt la curent cu ea, că respectiva controversă poate furniza material pentru o secțiune sau chiar un întreg capitol de istorie a gândirii din această țară.

Deși Universitatea a continuat să nutrească un sentiment de mândrie față de munca ei de pionierat, atmosfera ei fiind în acele zile teologic „liberală" – de tip Congregațional – tonul de predare a filosofiei devenise mai restrâns, mai influențat de Școala scoțiană care o domina. Reprezentantul acesteia, d-l profesor H.A.P. Torrey, era un om sensibil și cultivat, cu un pronunțat interes și gust estetic, care, într-o atmosferă mai fericită decât cea care la vremea respectivă domnea în partea de nord a Noii Anglii, ar fi ajuns la performanțe de anvergură. Timid ca fel de a fi, n-a dat frâu liber gândirii sale niciodată. Îmi aduc aminte că, într-o conversație pe care am avut-o cu el la câțiva ani după absolvirea facultății îmi spunea: „Fără îndoială că panteismul este cea mai satisfăcătoare formă de metafizică din punct de vedere intelectual, în ciuda orientării sale, dar el merge în contra credinței religioase". Îmi închipui că respectiva remarcă se referea la un conflict intern ce-i împiedica darul înnăscut să rodească din plin. Și totuși, interesul său față de filosofie era natural, neprefăcut. A fost un profesor excelent, căruia îi datorez atât hotărârea de a mă dedica

studiului filosofiei pe care am urmat-o de-a lungul vieții, cât și o generoasă ofrandă de timp pe care mi-a făcut-o de-a lungul unui an în care, sub directa sa îndrumare m-am dedicat unei lecturi a clasicilor din istoria filosofiei învățând să citesc texte redactate în limbaj filosofic german. În plimbările și discuțiile noastre din timpul acelui an ce venea după alți trei ani de activitate didactică în care funcționasem ca profesor de liceu și-a lăsat gândurile să zburde mult mai liber decât în clasă, dând la iveală posibilități capabile să-l plaseze printre fruntași în dezvoltarea unei filosofii americane mai libere căreia încă nu i se împlinise sorocul.

Aproape fără excepție, profesorii de filosofie din acel timp erau clerici; presupusele cerințe ale religiei sau teologiei erau predominante în predarea filosofiei la majoritatea colegiilor. Cum și de ce s-a pretat filosofia scoțiană la exigențele religiei nu-mi dau seama; probabil cauzele au fost mai degrabă de natură externă decât internă; în orice caz între religie și „intuiție" s-a stabilit o fermă alianță. La ora actuală ar fi extrem de greu să reconstitui aerul sacrosanct în care era învăluit conceptul de intuiție; dar într-un fel sau altul se presupunea că mobilul căderii sau al rămânerii în picioare a tuturor celor sfinte și de preț ar rezida în valabilitatea intuiționalismului; singura soluție viabilă se situa undeva la intersecția dintre intuiționalism și un empirism de senzație ce-și propunea să explice realitatea unor obiective relativ elevate. Povestea acestei dezbateri aproape uitată acum, atât de urgentă odinioară, e probabil unul dintre factorii ce dezvoltă în mine un anumit scepticism față de adâncimea și extensia soluțiilor pur contemporane; e probabil că multe dintre problemele ce astăzi ne par de mare importanță vor fi dobândit în decurs de o generație un statut local și provincial la rândul lor. Respectiva dezbatere a contribuit și la generarea unui sens valoric al istoriei filosofiei; unele dintre pretențiile potrivit cărora era definită ca singura cale de abordare a studiului problemelor filosofice mi se par deplasate și injurioase. Dar valoarea pe care o are în dobândirea perspectivei și a unui sens al proporțiilor vis-à-vis de problemele contemporane imediate este greu de supraestimat.

Nu menționez această fază teologică a intuiției pe motiv că ar fi avut asupra propriei mele dezvoltări vreo altă influență de durată decât

în sens negativ. Am învățat terminologia unei filosofii intuiționale, dar acest lucru n-a pătruns prea adânc şi n-a satisfăcut de fel năzuințele spre care aspiram vag. Am fost crescut într-o convențională atmosferă evanghelică de tip „liberal"; iar strădaniile ulterioare de a alege între acceptarea acelei credințe în instituțiile tradiționale şi lepădarea ei au fost rezultatul unor experiențe personale şi nicidecum efectul audierii unor prelegeri filosofice. În această privință filosofia nu m-a atras şi nici nu m-a influențat deşi nu sunt sigur că *Analogia* lui Butler, cu calitățile ei de judecată logică şi analiză acută, lucidă, la rece, n-a constituit un factor de dezvoltare a „scepticismului".

Pe parcursul anului de studii particulare la care m-am referit, am decis să fac din filosofie obiectul de studiu al întregii mele vieți şi prin urmare m-am dus în anul următor (1884) la Johns Hopkins, ca să mă înrolez în detaşamentul celor ce desfăşurau „muncă de titrați", activitate nouă, necunoscută mie la vremea respectivă. Chestiunea comporta şi un anume risc; munca oferită acolo era aproape singura posibilitate de autofinanțare prin activitate desfăşurată în domeniul filosofiei pentru categoriile ce nu făceau parte din cler. Studiile urmate sub îndrumarea profesorului Torrey m-au determinat să-mi asum riscul. În anii de după absolvirea facultății citisem multă filosofie şi scrisesem chiar câteva articole pe care le expediasem d-lui dr. W.T. Harris, renumitul specialist în Hegel şi editor al *Revistei de filosofie speculativă*, unica revistă filosofică din țară la vremea respectivă, întrucât Harris şi colaboratorii săi alcătuiau pe atunci singurul grup de americani devotați filosofiei din motive profane, neteologice. Cu ocazia expedierii unui articol l-am rugat pe d-l dr. Harris să mă sfătuiască în legătură cu posibilitatea de a urma studii filosofice. Răspunsul său a fost atât de încurajator, încât a constituit un factor hotărâtor în decizia mea de a urma filosofia ca pe o carieră de profesie.

Articolele expediate erau, după câte îmi amintesc, foarte schematice, scrise într-un limbaj formal, intuiționalist. Pe Hegel îl ignoram la vremea respectivă. Interesele mele mai profunde nu fuseseră încă satisfăcute, iar în absența unui subiect corespunzător, singurele teme la îndemână făceau parte din categoria celor ce nu se puteau trata decât din punct de vedere formal. Dezvoltarea mea era supusă în mare parte controlului exercitat de lupta între o înclinație

înnăscută spre schematic şi formal logic şi acele incidenţe ale trăirilor personale care mă obligau să ţin seama de materialul existent. Probabil că printre ideile conştient articulate ale fiecărui gânditor există o supradoză din cele ce contravin tendinţelor sale fireşti, o accentuare a contrariului înclinaţiilor sale lăuntrice, cărora trebuie să le dea expresie în vreme ce înclinaţia nativă îşi va urma cursul firesc. În orice caz, s-ar putea aduce ca argument afirmaţia că accentul asupra laturii concrete empirice şi „practice" a scrierilor mele din ultima perioadă se datorează în parte unor considerente de această natură. A fost o reacţie împotriva a ceea ce era mai firesc, servindu-mi ca protest şi stavilă împotriva unei părţi din mine pe care, sub presiunea experienţelor reale, o recunoaşteam ca pe o slăbiciune. Presupun că e un loc comun faptul că interesul excesiv faţă de controversă, observaţiile pe care o persoană le face la adresa altora sunt de fapt reflexul unei lupte lăuntrice. Semnele, stigmatele strădaniei de a suda caracteristicile unui interes teoretic, formal şi materialul unei experienţe scadente a contactului cu realitatea transpar fireşte din stilul şi maniera de prezentare a lucrării. În perioada dominată de interes schematic scriam cu relativă uşurinţă; n-am fost privat de complimente referitoare la claritatea stilului. De atunci gândirea şi scrisul îmi par o muncă grea. E uşor să te ambalezi în dezvoltarea dialectică a unei teme; presiunea exercitată de experienţa concretă era, totuşi, destul de mare, aşa că un sens al onestităţii intelectuale a prevenit capitularea în faţa unei atare conduite. Pe de altă parte, însă, interesul formal a persistat, aşa că s-a ivit nevoia lăuntrică a formării unei tehnici intelectuale consecvente şi care să fie totuşi capabilă de adaptare flexibilă la diversele aspecte ale experienţei concrete. Nici nu mai e nevoie să spun că nu fac parte din categoria celor cărora le vine uşor să satisfacă două tendinţe opuse: pe cea formală şi pe cea materială în baza propriului lor talent. Tocmai din acest motiv am fost foarte conştient (uneori poate prea conştient) de încercările altor gânditori şi scriitori de a demonstra o luciditate şi simplitate înşelătoare prin ignorarea unor considerente de care un mai mare respect faţă de argumentele experienţei concrete i-ar fi obligat să ţină seama.

E îndeobşte cunoscut faptul că deschiderea Universităţii Johns Hopkins a marcat o perioadă nouă în istoria învăţământului superior

din Statele Unite. Probabil că încă nu suntem în măsură să apreciem gradul în care înființarea acesteia şi dezvoltarea unor colegii de la alte universități pe baza modelului dat marchează un moment de cotitură în cultura americană a anilor '80 şi '90. În această perioadă ce reprezintă încheierea definitivă a fazei de pionierat şi trecerea de la etapa războiului civil la noua etapă a industriei şi comerțului, în care influența filosofiei lui Johns Hopkins nu s-a datorat măsurilor de protecție indiferent de amploarea acestora, am frecventat vreo jumătate de an cursurile şi lucrările de seminar ale profesorului George Sylvester Morris de la Universitatea din Michigan. Am învățat aici să am încredere în adevărul „demonstrat" (o vorbă preferată de-a profesorului) cu argumentele idealismului german şi în capacitatea acestuia de a ne îndruma speranțele, gândurile, emoțiile şi acțiunile vieții. N-am întâlnit de când sunt un om mai simplu şi mai sufletist – un om mai dintr-o bucată ca el; deşi am deviat demult de la crezul lui filosofic, aş fi fericit să cred că spiritul învățămintelor sale a exercitat o influență durabilă.

Era imposibil ca un învățăcel tânăr şi impresionabil ce nu cunoştea nici un sistem de gândire care să-i meargă la inimă sau să-i mulțumească mintea, să nu fi fost adânc mişcat şi convertit măcar pentru un timp. Evlavia d-lui Morris, cu toată gama entuziastă şi savantă a efectelor ei, n-a fost nici pe departe unica sursă a „hegelianismului" meu. Anii '80 şi '90 au reprezentat o perioadă de efervescență în gândirea engleză; reacția împotriva individualismului atomic şi a empirismului senzaționalist luase un mare avânt. Era perioada lui Thomas Hill Green, a celor doi Caird, a lui Wallace, a apariției *Eseurilor de critică filosofică*, rod al colaborării unui grup de tineri sub îndrumarea regretatului Lord Haldane. La timpul respectiv era singura mişcare filosofică viabilă. Aceasta era la vremea respectivă mişcarea vitală şi constructivă din filosofie. Fireşte că influența ei se suprapunea peste cea a profesorului Morris, pe care o întărea. Nu exista decât o singură diferență marcantă, iar aceea era, cred, în favoarea domnului Morris. Ajunsese la Kant venind dinspre Hegel în loc să ajungă la Hegel via Kant, aşa că atitudinea lui față de Kant era cea critică pe care o exprima Hegel însuşi. În plus, timpuria sa educație filosofică scoțiană i-a lăsat ceva din credința îndeobşte

acceptată a existenței unei lumi exterioare. Obișnuia să se amuze pe seama celor ce credeau că filosofiei îi revenea sarcina de a demonstra *existența* acestei lumi și a materiei. După părerea lui, singura chestiune filosofică se referea la *sensul* acestei existențe; idealismul său era în întregime de tip obiectiv. Ca și profesorul John Watson, contemporanul său de la Kingston, el combina o metafizică logică și idealistă cu o epistemologie realistă. Sub influența lui Trendelenburg, profesorul său de la Berlin, dobândise un mare respect față de Aristotel, fiind în stare să combine aristotelianismul cu hegelianismul fără nici o dificultate.

Au existat, însă, și cauze „subiective" ale atracției pe care gândirea lui Hegel a exercitat-o asupra mea; corespundea unei aprige dorințe de emoții: foame ce nu putea fi potolită decât prin hrană intelectuală. Îmi este foarte greu, dacă nu chiar imposibil să reconstitui acea dispoziție de demult, dar despre moștenirea culturală a Noii Anglii pot spune că sentimentul diviziunilor, al sciziunii rezultate din izolarea eului de lume, a sufletului de trup, a naturii de Dumnezeu mi-a produs o durere asemănătoare celor cauzate de leziunile interne. Departe de a fi fost o simplă formulă intelectuală, sinteza hegeliană dintre subiect și obiect, materie și spirit, divin și uman, a avut efectul unei imense ușurări, al unei eliberări. Modul în care Hegel trata cultura umană, instituțiile și arta mă atrăgea în mod deosebit prin tendința lui de eradicare a zidurilor despărțitoare riguros înălțate de înaintași.

Deși, după cum spuneam, conflictul dintre credințele religioase tradiționale și părerile sincere pe care le nutream față de acestea a constituit sursa unei apăsătoare crize personale, el nu mi-a fost niciodată principiu călăuzitor în abordarea unor probleme de filosofie. Aparenta separare dintre cele două noțiuni se datora sentimentului că orice experiență religioasă cu adevărat valabilă ar trebui să se adapteze credinței dând naștere unor trăiri inițial semiconștiente care cu timpul să se poată transforma într-o convingere fundamentală. Deși nutresc suficientă simpatie față de indivizii ce trec prin chinurile unei schimbări a atitudinii personale, n-am prea dat importanță religiei ca problemă filosofică; căci efectul acelui atașament îmi pare în ultimă instanță o subordonare a gândirii filosofice la un set de convingeri personale. Am suficientă încredere în seriozitatea sentimentelor reli-

gioase ale oamenilor ca să cred că se vor adapta la orice schimbare intelectuală cerută şi că încercarea de a da un pronostic exact al formei pe care o va lua interesul faţă de religie este prematură şi inutilă. Întrucât am fost frecvent criticat pe motiv de reticenţă exagerată faţă de problemele religioase, mă văd silit să precizez că marea solicitudine de care dau dovadă multe persoane ce profesează credinţa în nevoia universală de religie (în prezent şi în perspectiva timpului) demonstrează interesul lor partizan faţă de o anume religie mai degrabă decât interes faţă de experienţa religioasă luată în ansamblu. Principalul scop al unor atare observaţii este obţinerea efectului de contrast. Încă de timpuriu interesele şi problemele sociale au exercitat asupra mea atracţie intelectuală şi au furnizat hrana spirituală pe care mulţi par să o fi găsit mai cu seamă în chestiunile religioase. În timpul studenţiei am consultat la biblioteca facultăţii expunerea Harrietei Martineau despre Comte. Nu-mi amintesc ca legea lui asupra „celor trei stadii" să mă fi afectat în mod deosebit; dar ideea lui despre caracterul dezorganizat al culturii moderne vestice care s-ar datora unui „individualism" în proces de dezintegrare precum şi ideea unei sinteze a ştiinţei ca metodă de reglementare a unei vieţi sociale organizate m-a impresionat profund. Într-o formulare mai adâncă şi mai cuprinzătoare găsisem aceleaşi critici la Hegel. În acele zile când îi citeam pe Francis Bacon nu detectasem originea ideii comteene în opera sa şi încă nu făcusem cunoştinţă cu Condorcet, veriga de legătură.

În următorii cincisprezece ani ale vieţii valuri m-au purtat departe de hegelianism; verbul „au purtat" exprimă încetineala, lunga durată şi caracterul imperceptibil al mişcării, fără să dea impresia vreunei cauze adecvate a schimbării. Cu toate acestea nici nu mă gândesc să ignor, şi cu atât mai puţin să neg acea familiarizare cu Hegel pe care un observator perspicace ar fi tentat să o echivaleze cu o descoperire originală şi care mi-a furnizat o inepuizabilă sursă de inspiraţie. Forma schematică a sistemului său mi se pare acum extrem de artificială. Dar conţinutul ideilor e adesea foarte adânc; scoase din învelişul lor dialectic mecanic multe dintre analizele sale se dovedesc extrem de acute. De-aş putea să fiu adeptul vreunui sistem mi-ar plăcea să cred că puterea de pătrundere a lui Hegel e mai bogată şi mai variată decât cea a oricărui alt filosof, deşi Platon este autorul meu preferat de texte pentru lecturi filosofice. Nu găsesc însă la el acel sistem

atotcuprinzător şi exhaustiv pe care i-l conferă cercetările ulterioare. Scepticii din antichitate care l-au tratat ca pe un mentor spiritual au fost mai aproape de adevăr decât cei care încearcă să-l vâre în şablonul unei doctrine rigid schematizate. Deşi nu am faţă de sistem ca atare aversiunea care mi se atribuie uneori, cred că, de vreme ce mă îndoiesc de propria-mi capacitate de realizare a unui sistem unitar, nu e de mirare că o pun la îndoială şi pe cea a contemporanilor. Nimic n-ar putea fi mai util filosofărilor din prezent ca o mişcare de „întoarcere la Platon"; la acel Platon dramatic, neliniştit, ce anchetează în *Dialoguri*, încercând una după alta diferite modalităţi de atac; la acel Platon ale cărui incursiuni în metafizică luau întotdeauna o turnură socială şi practică şi nu la cel artificial construit de comentatori lipsiţi de imaginaţie, ce-l tratează ca pe un veritabil profesor universitar.

Nu sunt în măsură să notez restul istoriei dezvoltării mele intelectuale fără mai multă falsificare decât cea în care mi-ar plăcea să mă complac. Cele relatate până aici sunt atât de îndepărtate în timp încât pot vorbi de propria-mi evoluţie intelectuală ca despre cea a unei alte persoane; multe detalii au pălit iar altele ies în evidenţă fără să fiu nevoit să le aduc în prim plan. Filosoful – dacă-mi pot atribui respectivul termen – care am devenit depărtându-mă de idealismul german păstrează prea multe dintre trăsăturile propriului eu şi e încă prea supus procesului de schimbare pentru a se preta la subiect. Îi invidiez oarecum pe cei ce-şi pot scrie biografia intelectuală după un model unitar în compoziţia căruia să intre puţine elemente de interes sau influenţe uşor perceptibile. Prin contrast sunt instabil, cameleonic, supus unor influenţe de natură diversă şi incompatibilă cărora le cedez pe rând, străduindu-mă să asimilez câte ceva de la fiecare, împingându-le totuşi înainte pe cale logică, consecvent cu cele învăţate de la înaintaşi. În ansamblu, forţele care m-au influenţat provin de la persoane şi din situaţii mai mult decât din cărţi – nu fiindcă n-aş fi învăţat o mulţime de lucruri din scrierile filosofice, ci fiindcă ceea ce am învăţat din ele a avut un caracter tehnic prin comparaţie cu situaţiile pe care experienţa nemijlocită m-a obligat să le înţeleg şi să le rezolv. Din acest motiv nu pot să afirm sincer că i-aş invidia prea mult pe cei la care mă refeream mai sus. Îmi place să cred – chiar dacă nu e decât o reacţie de autoapărare – că în ciuda tuturor inconvenientelor, drumul pe care am fost nevoit să merg are prin compensaţie şi avantajul de a nu cauza

imunitatea gândirii față de experiență – pe care poate că nici filosofii n-ar trebui să o trateze ca pe microbul unei boli căreia s-ar cuveni mai degrabă să-i opună rezistență.

Deşi n-aş putea face un raport scris asupra dezvoltării intelectuale fără să mă refer la o continuitate pe care de fapt nu o are, patru puncte par să fie de un interes deosebit. Primul se referă la importanța pe care au avut-o pentru mine teoria şi practica învățământului: mai cu seamă în educarea tineretului, căci n-am fost nicicând prea optimist în privința posibilităților unui învățământ „superior" înălțat pe baze găunoase şi şubrede. Interesul față de această chestiune a contopit, reunind, probleme aparte – ca de pildă interesul față de psihologie, viața socială şi instituțiile ei. Nu-mi amintesc decât de un singur critic care să se fi referit la marele interes față de învățământ de care mi-ar fi pătrunsă gândirea. Deşi de ani de zile filosofia mea îşi găseşte cea mai completă expresie în volumul *Democrație şi învățământ,* criticii care nu fac parte din categoria cadrelor didactice de specialitate o ignoră cu desăvârşire. Mă întreb dacă faptul nu denotă o tendință a filosofilor (de regulă şi cadre didactice) de a desconsidera învățământul, de a nu-l trata ca pe o instituție de suprem interes uman în virtutea căreia devii critic într-o serie de probleme filosofice, cosmologice, morale, logice. În orice caz, prilejul de a o face i se oferă oricărui critic ce va dori să profite de el pe viitor.

Al doilea punct se referă la scandalul intelectual ce mi se părea că rezidă în dualismul curent (şi tradițional) logic inerent în „ştiință" pe de o parte şi „morală" pe de alta. Construirea unui sistem logic, a unei metode de cercetare care să poată fi eficient aplicate în domeniile desemnate de cei doi termeni fără o întrerupere subită a continuității este soluția teoretică de rezolvare a principalelor noastre carențe de ordin practic. Această convingere reprezintă o dezvoltare optimă a ceea ce – în lipsa unui termen mai adecvat – am denumit „instrumentalism".

Cel de al treilea punct se referă la influența livrescă a scrierilor lui William James, a căror lectură a schimbat radical direcția şi calitatea gândirii mele filosofice. Că această schimbare ar fi provenit din *Psihologie* mai degrabă decât din eseurile sale adunate în volumele *Voința de a crede, Universul pluralist* sau *Pragmatism* va reieşi din explicațiile de mai jos. *Psihologia* relevă două tendințe opuse. Prima constă în adoptarea unui sens subiectiv al tradiției psihologice ante-

rioare. O urmă de subiectivism persistă chiar şi în criticile radicale aduse tezelor specifice ale respectivei doctrine, iar gradul ridicat de dificultate implicat în utilizarea unui vocabular care să transmită inteligibil o idee cu adevărat nouă este principalul obstacol în calea unui progres rapid al filosofiei. Pot cita spre exemplu substituirea unor discrete stări elementare prin „valul de conştiinţe". Progresul astfel realizat nu a modificat însă ipoteza că în orice domeniu al conştiinţei punctul de pornire este autodeterminat. Cealaltă tendinţă este mai obiectivă, avându-şi originea într-o revenire la mai vechea concepţie biologică asupra *psihicului (psyche)*, revenire al cărei nou potenţial valoric se datora imensului progres al biologiei de la Aristotel încoace. Mă îndoiesc că ne dăm seama de reala măsură în care introducerea şi utilizarea acestei idei i s-ar datora lui William James; nu sunt convins că el însuşi şi-ar fi dat pe de-a întregul seama. În orice caz şi-a deschis o pârtie tot mai largă de acces spre ideile mele acţionând ca un ferment în direcţia transformării vechilor mele convingeri.

Dacă această concepţie şi modalitate biologică de abordare ar fi fost prematur întărită de James, efectul ei ar fi putut fi o simplă substituire a unui schematism cu altul. Afirmaţia că James era înzestrat cu un simţ vital al vieţii nu este deloc tautologică. Avea un profund simţ, de sorginte artistică şi morală, mai degrabă decât „ştiinţifică", al diferenţei dintre categoriile viabile şi cele mecanice; cred că se va putea cândva scrie un eseu care să arate cum factorii caracteristici ai viziunii sale filosofice: pluralismul, spiritul novator, libertatea, individualitatea sunt corelaţi cu un acut simţ al trăsăturilor definitorii ale diferitelor forme de viaţă. Mulţi filosofi au avut câte ceva de spus despre ideea de organism; dar consideraţiile lor de natură structurală au avut un caracter static. Lui James i-a fost dat să conceapă viaţa în termenii unei existenţe în mişcare. Acest aspect, precum şi cel referitor la factorul biologic obiectiv al concepţiei sale despre viaţă (discriminare, abstracţie, concepţie, generalizare) este fundamental într-o discuţie menită să relevе rolul psihologiei în filosofie. Nu e mai puţin adevărat că un efect secundar al introducerii lui în filosofie a fost adesea diluarea şi distorsionarea celui din urmă.

Faptul se datora proastei calităţi a respectivei psihologii. Nu cred ca filosofia să fie mai strâns legată de psihologie decât de alte ramuri

ale ştiinţei cu care, logic, se situează pe acelaşi plan. Din punct de vedere istoric însă, revoluţia iniţiată de James este într-un anumit sens valabilă şi în actuala conjunctură, fiind antidotul necesar pentru marea încărcătură de psihologie de proastă calitate încastrată în filosofia tradiţională. Cred că problema „datelor simţurilor" ce ocupă un spaţiu atât de larg în gândirea britanică reprezintă o formă de supravieţuire a unei vechi şi răsuflate doctrine psihologice – deşi majoritatea celor ce tratează respectiva problemă fac parte din categoria celor ce afirmă sus şi tare completa irelevanţă a psihologiei în filosofie. Reversul acestei situaţii constituie un aspect pozitiv. Psihologia contemporană îşi propune găsirea unor modalităţi uşor abordabile prin care pedagogia să poată ajunge la o concepţie fructuoasă asupra gândirii şi modului de funcţionare al acesteia şi implicit la o îmbunătăţire a teoriilor logice în caz de existenţă a unui raport între gândire şi logică. În actuala fază a gândirii umane legarea filosofiei de consecinţele importante ale experienţei reale este facilitată de interacţiunea continuă cu metodele şi concluziile psihologiei. Ştiinţele abstracte, de pildă, matematica şi fizica, au lăsat o puternică amprentă asupra filosofiei tradiţionale. Manifestând o neliniştе exagerată faţă de aspectul formal, cea dintâi a acţionat în repetate rânduri în direcţia unei separări a gândirii filosofice de problemele existenţiale. Depărtarea psihologiei de atare abstracţiuni, apropierea ei faţă de ceea ce este caracteristic uman îi dă dreptul la o categorică revendicare a simpatiei. Acestui aspect i se acordă o atenţie sporită în cel de al patrulea punct al prezentei expuneri. Abordarea biologică obiectivă a psihologiei jamesiene a dus la o înţelegere directă a importanţei categoriilor sociale distinctive, în special a comunicării şi participării. Sunt convins că o revizuire a cugetărilor noastre din acest unghi va rezulta într-o sinteză de filosofie congruentă cu ştiinţa modernă şi corespunzătoare necesităţilor reale ale învăţământului, religiei şi moralei. Numai o largă perspectivă eliberată de orice prejudecăţi ne va permite să realizăm în ce măsură trăsăturile caracteristice ale ştiinţei contemporane sunt angrenate în dezvoltarea unor discipline sociale cum ar fi antropologia, istoria, politica, ştiinţele economice, limba şi literatura, psihologia socială şi patologică şi aşa mai departe. Mişcarea este atât de nouă, implicându-ne intelectual în asemenea măsură, încât scapă atenţiei imediate.

Influența matematicii asupra filosofiei e mai evidentă, întocmai după cum dominarea ideilor şi metodelor din ştiințele fizice ne atrage atenția mai uşor decât creşterea ştiințelor sociale tocmai fiindcă efectul acestora asupra noastră este mult mai îndepărtat. Profeția intelectuală este periculoasă; dar dacă deslușesc bine semnele culturale ale vremii, următoarea mişcare sintetică din filosofie va apărea de îndată ce sensul ştiințelor sociale, al literelor şi filosofiei va deveni obiect al atenției chibzuite, după cum matematica şi fizica au constituit subiecte de meditație în trecut, când oamenii şi-au dat seama de marea lor importanță. Chiar dacă interpretarea mea ar fi eronată, ea face totuşi dovada propriei mele dezvoltări intelectuale.

În orice caz, supoziția că filosofia se va roti la nesfârşit în sfera de acțiune a problemelor şi sistemelor moştenite dintr-o istorie europeană de peste două mii de ani ar fi semnul unei deplorabile lipse de imaginație. Văzută în perspectiva viitorului îndepărtat, întreaga istorie a vestului Europei e un episod provincial. Nu mă aştept să văd în timpul vieții o reală integrare a acesteia în sistemul unei gândiri neforțate şi neartificiale. Dar o minte care nu e prea egoistă şi prea nerăbdătoare va rămâne încredințată că această unificare se va produce la momentul oportun. Până atunci o sarcină principală a celor ce se consideră filosofi este aceea de a da o mână de ajutor la îndepărtarea balastului de vechituri ce stau în calea gândirii şi de a deschide noi căi de acces spre viitor. Patruzeci de ani de pribegie în pustiu nu constituie o soartă prea tristă dacă încerci să te autosugestionezi că respectivul pustiu ar fi fost de fapt un adevărat pământ al făgăduinței.

Traducerea: Lucian Dunăreanu

GEORGE SANTAYANA
(1863 – 1952)

George Santayana provine dintr-o familie de spanioli de origine americană, care a revenit în Statele Unite. Formația sa intelectuală a inclus catolicismul, dar tradiția puritană în care și-a făcut educația la Boston și filosofia pragmatismului, căreia i s-a atașat la Harvard, l-au marcat. S-a spus, cu temei, că înțelegerea semnificației propriei vieți este o obligație și, așa cum el credea, „scopul corect al oricărei filosofii". În filosofia sa, el „a explorat, în adâncimile ei, ideea de pietate"[1]. Impresionat, dintre pragmatiști, mai ales de William James, Santayana a privit însă pragmatismul ca parte a modernității și ca expresie a romantismului subiectivist, pe care a căutat să le complementeze cu viziuni inspirate de filosofia elenistă și de creștinismul timpuriu. Subiectivismului și empirismului, pe care le-a reproșat pragmatismului, romantismului și modernității, el le-a opus o alternativă umanistă și naturalistă ce-și caută rădăcinile în filosofia vechilor greci.

Santayana a plecat, asemenea lui James, de la recunoașterea experienței ca teren de emergență a percepțiilor și ideilor noastre, precum și a întregii arhitecturi culturale cu care operăm. El a introdus însă în „empirismul radical" câteva schimbări semnificative. Pe de o parte, în acord cu realismul și reluând, oarecum, ontologia lui Spinoza, el a delimitat *the realm of matter* ca teren inevitabil și insolubil al experienței și, pe de altă parte, în acord cu spiritualismul și reluând, oarecum, transcendentalismul empiric, Santayana a considerat că la experiență participă o componentă spirituală care nu se lasă dizolvată, ea însăși, în experiență. Ca o consecință a acestei ultime modificări a „empirismului radical" este, în filosofia lui Santayana, teza după care cunoașterea se verifică experimental, dar nu poate fi supusă niciodată vreunui test al corespondeței cu realitatea. Problema filosofică a cunoașterii se reduce de fapt la problema comportamentului corect în situații date, iar depășirea scepticismului este în fond o chestiune de decizie de acțiune.

Santayana a desfășurat aceste idei generale cu o remarcabilă cultură filosofică, științifică și artistică în scrieri care reprezintă elocvent schimbările din filosofie de la intrarea în secolul XX. Este vorba despre: *Sense of Beauty* (1896), *Life of Reason* (1903-1906), *Winds of Doctrine* (1913), *Character and Opinion in the United States* (1920), *Skepticism and Animal Faith*

(1923), *Platonism and the Spiritual Life* (1927), *Realms of Being* (1927), *The Idea of Christ in the Gospel* (1946), *Denominations and Powers: Reflexions on Liberty, Society and Government* (1951) şi altele. Preluăm în antologia de faţă un fragment din *Viaţa Raţiunii* (*Life of Reason*).

A.M.

1. Paul K. Conkin, *Puritans and Pragmatists. Eight Eminent American Thinkers,* Indiana University Press, Bloomington and London, 1968

RAȚIUNEA ÎN CADRUL BUNULUI SIMȚ*

Mă despart douăzeci de ani de omul care eram pe vremea când am scris această carte – ani pe care mi i-au înviorat multe schimbări de decor şi care poartă pecetea unui mare război. Nu cred să existe vreo pagină care să nu trebuiască rescrisă, dacă ar fi să exprime perfect sentimentele mele de acum.

Mais quand l'homme change sans cesse, au passé pourquoi rien changer?

Poate că unii cititori ar prefera ediția originală celei revizuite, aşa cum s-ar putea s-o prefer eu însumi, în ipoteza că aş mai trăi douăzeci de ani. Prin urmare, litera scrisă poate rămâne aşa cum e, cu atât mai mult cu cât nu mă împiedică nimic să-mi expun gândurile mature în scrieri noi, lăsându-i pe alții să hotărască dacă m-am schimbat în bine sau nu. La urma urmei, în doctrina mea elaborat gândită nu a survenit nici o schimbare; s-au petrecut doar transformări în stilul de gândire. Preferințele mele se îndreaptă acum spre alte perspective, din care volumele relative ale aceloraşi obiecte apar inversate, iar obiectele în chestiune se ascund unul pe altul în ordine inversă: ceea ce se situa cândva în fundal – natura – a ieşit în prim plan, în vreme ce viața rațiunii, care ocupase mijlocul scenei, a regresat. Vicisitudinile credinței omeneşti mă prcocupă mai puțin; în ochii mei, viața rațiunii a devenit un lucru cu un caracter hotărât episodic, poliglot, întrerupt, nesigur. Îmi este cu neputință să iau în serios fiecare etapă a artei, religiei sau filosofiei, numai fiindcă ea se consideră aparte. Lucrurile acestea mi se par mult mai puțin tragice decât odinioară şi mult mai comice, deci sunt mai puțin dornic să le judec şi să le aleg, în ideea că numai o singură formă ar putea fi cea bună. Când arhitectura e prea pretențioasă, temeliile se pot surpa înainte de a aşeza crucea pe turlă.

* Prefață la ediția a doua a lucrării *The Life of Reason.* Traducerea s-a făcut după George Santayana, „The Life of Reason", în George Santayana, *Selections,* Charles Scribner's Sons, New York, London, 1936, pp. 40-84.

În consecință, mă simt mult mai puțin tentat să adopt un punct de vedere transcendental, ca şi cum spiritul ar fi absolut în fiecare caz, iar obiectele n-ar fi decât creațiunile sale. Spiritul este suficient de absolut, ca să spunem așa, în termeni relativi, şi în propriii săi ochi, deoarece trebuie, vrând, nevrând, să monologheze; dar ni se pare că orice marionetă în mâinile unui ventriloc monologhează, dacă nu avem habar de unde se aude vocea. Sinele care vorbeşte în noi este mai profund decât bănuim şi ne aparține în mai mică măsură; dar acesta nu e un argument împotriva lui. Spiritul merită oricând să-l asculți, merită să-l înțelegi cu empatie; ventrilocul – dar nu şi manechinul – este de admirat. Tot spiritul este acela care ascultă şi înțelege, maturizându-se prin aceasta şi devenind mai ferm. Cu toate acestea, nu trebuie să ținem seama de profețiile spiritului; ele sunt rostite într-o peşteră.

Tocmai acest murmur al naturii, năbădăios şi narcotizant cum este, l-am numit rațiune în cartea aceasta, încercând să-l delimitez şi să-i dau o interpretare nobilă. Nu m-aş fi lăsat antrenat într-o astfel de misiune şi nici n-aş fi putut s-o duc până la capăt dacă n-aş fi fost obişnuit să alunec în subiectiv, recuperând pas cu pas, în măsura posibilului, inocența iluziei intelectuale şi zugrăvind lucrurile aşa cum apar din unghiul respectiv, nu cum sunt în realitate. Încă din copilărie locuisem în imaginație, îndrăgostit de religie şi poezie şi obligat de împrejurări la o viață interioară solitară, iar filosofia predominantă din jur, deşi nu era una în care să am, personal, încredere, nu putea decât să mă încurajeze în subiectivismul meu, înfățişându-mi-l ca mai profund, mai critic şi mai filosofic decât orice formă de dogmatism. Cu toate acestea, la mine subiectivitatea n-a însemnat niciodată altceva decât o metodă, un obicei de a mă acorda, poetic, cu mintea visătoare, indiferent ce ar fi visat aceasta. Era o metodă potrivită pentru o carte ca cea de față, o biografie prezumtivă a intelectului uman, care, în loc de „Viața rațiunii" s-ar fi putut intitula „Romanul înțelepciunii". Mai mult, nu toate gândurile pe care mă străduiam să le evoc şi să le analizez erau gânduri moarte. Multe dintre ele au supraviețuit, în propriile mele perplexități sau în diferitele idealisme ale celor din jur. Una dintre consecințe a fost că am fost adeseori trădat prin forme de exprimare care, dacă nu sunt interpretate dramatic, mi-ar contrazice naturalismul; acea credință vulgară în realitatea materială care ne înconjoară, care nu e numai substratul vieții raționale aşa cum o concepeam

eu, ci şi izbăvirea ei finală explicită. O altă urmare a fost că ori de câte ori ştiam, sau mă temeam că s-ar putea ca cititorul meu să nutrească şi el tocmai iluzia pe care o puneam în ecuaţie, mă simţeam tentat să o analizez în spirit distructiv, sau să produc argumente potrivnice; un lucru cu totul străin de adevărata natură a misiunii mele. Numai atunci când ideile ce mă preocupau erau moarte negreşit – ca în cazul mitologiei greceşti sau (pentru cititorul meu probabil) al pietăţii catolice – mă puteam dedica, liber şi pasionat, muncii mele, fără teamă că voi produce confuzie în mintea mea sau a semenilor mei. Pe de altă parte, dacă ideea tratată era vie şi indispensabilă (nedispunând, deocamdată, de o descriere mai precisă a realităţii cercetate), îmi era greu să o surghiunesc în sfera ei subiectivă nativă – unde trebuie să se afle, desigur, toate ideile – fără a da impresia că afirm că şi obiectul ei ar fi un produs născocit de gândirea umană – pur şi simplu o aberaţie incomensurabilă.

Un singur exemplu va fi suficient ca sugestie pentru critic şi ca scuză pentru toate formulările echivoce de acest tip de care mă voi fi făcut vinovat. Mă pomenesc afirmând (Vol. I, p. 125) că „natura e scoasă ca un burete, greu şi şiroind, din apele senzitivităţii". E clar că „natura" în chestiune este, de fapt, *ideea* de natură, la început vagă şi supraîncărcată de mit, dar care devine apoi distinctă, constantă, articulată. Natura existentă nu ar putea fi scoasă, nici îmbibată, nici uscată, din apele senzitivităţii, pentru că natura existentă este un sistem de corpuri ce antedatează mult senzitivitatea şi care face ca senzitivitatea să fie oportună şi semnificativă; dacă nu (în ipoteza idealistă), natura existentă este însuşi fluxul senzitivităţii, din care nu poate ieşi nimic, niciodată. Ceea ce, la prima ei apariţie, iese udă leoarcă din elementul lichid este noţiunea dramatică de natură creată de mitologie. Împerecheată cu această noţiune primitivă despre natură, dar devenind treptat distinctă şi opusă ei, e o altă noţiune primitivă menţionată de mine în acelaşi paragraf, fantomatica noţiune de „minte". Aceasta, spun eu, se compune din „talaşul experienţei, după ce lumea materială a fost decupată din ţesătura intactă". „Mintea" este şi ea aici un personaj în piesa raţiunii; este *categoria* de minte. Evident, originea minţii existente nu se poate afla într-o discriminare operată de însăşi mintea; dar se prea poate ca descoperirea minţii să se facă în acest mod. Sunt oare vinovat că am dat acelaşi nume ideii de

natură şi naturii existente, categoriei de minte şi minţii existente? Recunosc, dacă insişti asupra lor, cuvintele crează confuzie. Şi totuşi, la teatru îi pot spune, cu deplină inocenţă, amicului meu: „Iată, intră în scenă Hamlet. Ce montare proastă! Mai mult seamănă cu Bunthorne". E limpede că fenomenul pe care l-aş numi atunci Hamlet n-ar fi Hamlet cel adevărat, nici prinţul danez, nici presupusul ideal din mintea lui Shakespeare. Acel Hamlet ar fi doar un actor absurd care l-ar juca în momentul respectiv pe Hamlet. De ce să deranjeze mai tare ambiguitatea verbală, dacă, examinând viaţa raţiunii, mă întorc încrezător spre amabilul cititor – care presupun că priveşte şi el aceeaşi dramă – şi-i spun: „Uite, intră în scenă mintea şi natura. Ce mai travestire a lor s-a petrecut în camera verde a fanteziei! Iată natura, travestită, ca voinţă şi scop, într-o fiinţă morală, şi mintea, care face tumbe în haine pestriţe şi vorbeşte păsăreşte!"

Această dramă, în concepţia mea, era departe de a fi o banală comedie a erorilor, de tratat satiric; era o experienţă variată, din care se putea spicui înţelepciune. Povestea era, poate, romantică, dar avea o morală clasică. Sub influenţa obiectului existent pe care încearcă să-l descrie, eroarea este supusă unei corecţii, iar noţiunile primare de natură şi minte se pot clarifica treptat, până când natura e văzută ca un mecanism, iar mintea ca inteligenţă pură. Viaţa raţiunii va înregistra un adevărat progres ori de câte ori va da o expresie mai deplină intereselor care o îmboldesc să bâjbâie şi va ajunge la adevăr în ceea ce priveşte faptele pe care, în propriul ei interes, se străduieşte să le descopere. Nu studiam istoria şi psihologia de amorul artei: retrospectiva mea urma să fie, pe faţă, selectivă şi critică, însufleţită de dorinţa de a separa ceea ce e mai bun de ceea ce e mai rău.

Dar conform căror criterii le putem deosebi? Ideea de a scrie o astfel de lucrare mi-a venit prima dată în studenţie. Citind *Phaenomenologie des Geistes* de Hegel. Impresia mea era că recursul la mit şi stilul sofisticat al respectivei opere stricau o temă foarte interesantă. Subiectul era istoria ideilor omenirii; stilul pretenţios îi fusese impus lui Hegel de ambiţia de a demonstra că episoadele pe care, întâmplător, le discuta formau un lanţ dialectic; mitul transpărea din insinuarea neobosită a faptului că această istorie a ideilor omenirii ar alcătui evoluţia cosmică în totalitatea ei, că respectivele episoade ar fi silabele răzleţe ale unui oracol unic şi etern. Atunci mi-a venit ideea

că o critică mai onestă a progresului s-ar putea baza pe identificarea eforturilor nebuneşti ale omului de a-şi satisface impulsurile fireşti în habitatul său natural. Totuşi, ce criteriu putea fi folosit, dacă admitem că impulsurile acestea sunt infinit de capricioase şi de variabile? Cât mă priveşte, eram cu totul lipsit de pregătirea şi de imaginaţia romantică prin care cine ştie ce rival emancipat al lui Hegel, vreun Nietzsche sistematic sau vreun Walt Whitman dialectic, ar fi putut scrie o istorie a Voinţei de a Fi Totul şi Orice. Pentru mine, un spirit omnivor însemna lipsa oricărui spirit şi nu vedeam cum aş fi putut scrie biografia raţiunii fără a o departaja mai întâi de nebunie.

Ca atare, ideea acestei lucrări a hibernat câţiva ani în mintea mea, până când maturaţia ei, sprijinită pe studii platoniciene, mi-a pus la dispoziţie un nou punct de plecare şi mi-a dat posibilitatea de a gândi întregul subiect într-un mod care părea că-l salvează, concomitent, de pretenţiozitate şi de inutilitate. Singura necesitate era cunoaşterea de sine. Nu se cerea impusă nici un fel de constanţă nenaturală asupra naturii general umane; era suficient ca însuşi criticul să posede un caracter ferm şi capacitatea sănătoasă de a fi fericit. Era improbabil că va fi atât de original încât, dacă va vorbi sincer, să nu se găsească nimeni care să-i împărtăşească şi aprobe judecăţile. Nu era nevoie să se formuleze nici un fel de postulate orgolioase despre univers, poruncindu-i să fie excepţional de prietenos, să ne prezerve pe noi sau pe cei ca noi în eternitate, sau să „conserve valorile", ca şi când durata sau multiplicarea cazurilor individuale ar avea vreo legătură cu excelenţa. Înţelepciunea lui Socrate era suficientă pentru a trăi şi a judeca drept în orice lume, cea mai magică sau cea mai mecanică, cea mai bună sau cea mai proastă. Nu aveam nevoie să adopt cosmologia lui Platon – o creaţie mitică şi metafizică, mai mult sau mai puţin ludică şi disperată, cu rolul de a întări filosofia lui morală. Când am căzut sub influenţa lui, eram suficient de matur ca să înlătur acest soi de sacerdotism al gândirii, atât de frecvent la apologeţii creştinismului. Experienţa, cunoaşterea propriului meu suflet, ataşamentul faţă de Spinoza, chiar şi ştiinţele vremii mi-au servit drept scut împotriva iluziilor acelora voluntare. Ba chiar o latură importantă a proiectului meu a fost să le subminez subtil, dovedind cât sunt de nefolositoare şi de perfide pentru o viaţă sănătoasă a spiritului. Nu se cere prea multă

educație pentru a discerne această viață sănătoasă: doar puțină experiență, puțină reflectare și puțină candoare.

Filosofia morală nu este o știință. Ea se mișcă exclusiv în domeniul discursului familiar. Unitățile pe care le distinge sunt unități dramatice, ca și acelea ale psihologiei literare sau ale romanului istoric: idei, persoane, pasiuni, destine, așa cum mi le înfățișează imaginația când îmi trec în revistă propriul trecut, sau închipuiesc aventurile altcuiva. Această limitare este departe de a incorpora asumpțiunea că nu există nimic altceva decât discursul uman, sau că natura trebuie să se compună din unități retorice de aceeași natură. Dimpotrivă, este important, pentru sănătatea mentală și pentru artă, ca discursul uman să recunoască existența domeniilor mult mai cuprinzătoare ale materiei și esenței, cărora li se adresează fizica și, respectiv, dialectica; altminteri, filosofia morală amenință să devină mit, iar discursul, pur și simplu, delir. Cu toate acestea, recursul la știință rămâne uman, întrucât știința oferă minții o posibilitate nobilă de a se exersa, purifică sentimentele sau sporește securitatea și confortul vieții. A investiga natura sau a rafina dialectica dincolo de acest punct, din simplă curiozitate, poate fi, la oamenii de știință, un impuls automat inocent, dar van. Rezultă că fizica și dialectica intră în viața rațiunii numai ca aspecte ale discursului uman, colorate de pasiunile omenești pe care le servește: moralistul le acceptă rapoartele, așa cum procedează și cu rapoartele istoriei sau ale memoriei, ca să-l lumineze în ceea ce privește condițiile și formele posibile ale fericirii. Arta sa proprie, căreia i se dedică în ultimă instanță această carte, constă în exprimarea unor preferințe argumentate față de formele de experiență ce pot fi propuse de imaginația sa. La rândul său, cititorul va trebui să apeleze la imaginație dacă dorește să înțeleagă argumentația; dacă aspiră să corecteze concluzia, trebuie să fie sigur că vorbește în numele sufletului său, în numele celui mai tainic vis de fericire.

INTRODUCERE
SUBIECTUL LUCRĂRII, METODELE ŞI ANTECESORII EI

Progresul este relativ faţă de un ideal pe care îl creează reflexivitatea

Orice forţe ar guverna viaţa umană, ca să fie identificate de om trebuie să se manifeste în experienţa omenească. Progresul în ştiinţă sau religie, nu mai puţin decât în morală sau artă, e un episod dramatic în evoluţia omului, o binevenită variaţie a cutumelor sale şi a stării lui de spirit, deşi această variaţie adesea poate privi, sau ameliora, factori externi, cu care este important, pentru bunăstarea lui, să se acomodeze. El va putea stabili importanţa acestor factori externi, precum şi existenţa lor, numai după funcţia şi utilitatea pe care o recunoaştere a lor le poate avea în viaţa sa. Întreaga istorie a progresului este o dramă morală, o poveste pe care omul ar putea s-o desfăşoare într-o mare scriere autobiografică, dacă miliardele de capete ale omenirii şi nenumăratele scânteieri ale conştiinţei ar conspira, asemenea celor şaptezeci de înţelepţi din Alexandria, să dea naştere unei versiuni unice a adevărului încredinţat fiecăruia pentru interpretare. Ce teme ar predomina într-un astfel de examen sufletesc? În ce ordine şi cu ce fel de emfază ar fi ele relatate? În care din aventurile sale ar constata specia umană – presupunând că şi-ar trece în revistă întreaga experienţă – un progres şi un câştig? Raţiunea lucrării care urmează este aceea de a da răspunsuri acestor întrebări, aşa cum li se poate răspunde de către un individ: în mod speculativ şi provizoriu.

Gândirea eficace e raţiune

Cu greu ne putem imagina o ambiţie mai trufaşă pentru un filosof, decât aceea de a deveni glasul prin care se exprimă memoria şi judecata rasei sale. Şi totuşi, cea mai simplă cântărire a problemelor deja implică o încercare de a proceda astfel. Reflectarea este impregnată de

la început cu toate principiile sintezei şi evaluării necesare în critica cea mai comprehensivă. De cum încetează să mai fie total scufundat în simţul comun, omul priveşte înainte şi înapoi, regretă şi doreşte; iar momentul când are loc prospectarea sau retrospectiva constituie partea reflexivă sau reprezentativă a vieţii sale, în contrast cu fluxul neabătut al senzaţiilor în care nu se întrevede nimic ulterior. Reprezentarea, însă, nu prea poate rămâne superficială şi pur speculativă. Funcţiei ideale, de a înfăţişa ceea ce este absent, memoria şi reflexivitatea (de vreme ce există şi constituie o nouă complicaţie) îi adaugă funcţia practică de a modifica viitorul. Impulsul vital, însă, atunci când este modificat de reflexivitate şi cârmeşte, cu simpatie, spre judecata pronunţată asupra trecutului, este numit, pe bună dreptate, raţiune. Viaţa raţională a omului constă din acele momente în care reflectarea nu numai că se întâmplă, dar se şi dovedeşte eficace. Ceea ce lipseşte atunci lucrează în prezent şi sunt imputate valori acolo unde nu pot fi simţite. O astfel de reprezentare e atât de departe de a fi pur speculativă, încât simpla ei prezenţă poate provoca o schimbare substanţială a demnităţii acţiunii. Cugetarea adună experienţele şi le percepe valoarea relativă; ceea ce echivalează cu a spune că exprimă o nouă atitudine a voinţei în prezenţa unei lumi mai bine înţeleasă şi orientată spre un scop. Limitele reflexivităţii le marchează pe cele ale acţiunii concertate şi raţionale; ele circumscriu domeniul experienţei cumulative sau – ceea ce este tot una – al vieţii trăite cu profit.

Viaţa raţiunii: un nume dat gândirii practice în totalitatea ei şi tuturor acţiunilor justificate prin roadele de conştiinţă

Astfel, dacă folosim cuvântul „viaţă" în sens eulogistic, pentru a desemna fericita menţinere, împotriva lumii, a unui interes ideal, putem spune, o dată cu Aristotel, că viaţa este raţiunea în acţiune. *Viaţa Raţiunii*, atunci, va fi numele dat acelei părţi a experienţei care percepe şi urmăreşte idealuri – întreg comportamentul astfel controlat şi toate simţurile astfel interpretate încât să conducă la fericirea naturală perfectă.

În lipsa raţiunii, ca şi în lipsa memoriei, în existenţa omului pot exista plăceri şi suferinţe. A spori plăcerea şi a reduce suferinţa ar însemna a introduce în lumea senzaţiilor o îmbunătăţire, ca şi când ar muri brusc un diavol în iad sau în ceruri ar fi creat un nou înger. Cu toate acestea, întrucât fiinţele în care şi-ar găsi adăpost aceste valori nu ar şti, presupunem, nimic una despre cealaltă, deoarece îmbunătăţirea ar avea loc pe nesimţite şi nu ca urmare a unei rugăciuni, nu prea se justifică numele de progres; în orice caz, nu un progres în om, întrucât omul, fără continuitatea ideală asigurată de memorie şi raţiune, nu ar poseda o fiinţare morală. În progresul omenirii, aşadar, raţiunea nu este doar un instrument oarecare, a cărui unică valoare constă în faptul că serveşte simţul comun; o asemenea îmbunătăţire în domeniul sentienţei nu ar putea fi considerată progres decât dacă ar fi progres al raţiunii, şi dacă plăcerea sporită ar releva un obiect ce poate produce plăcere; căci, fără un tablou al situaţiei, din care să se degaje o vitalitate sporită, este posibil ca îmbunătăţirea să nu fie nici conştientă, nici măsurată, nici dorită. Prin urmare, Viaţa Raţiunii nu e nici un simplu mijloc, nici un banal incident în progresul uman; ea este însuşi progresul total, încorporat, în care sunt cuprinse plăcerile simţurilor, în măsura în care pot fi căutate şi degustate în mod inteligent. A repovesti momentele raţionale din viaţa omului ar însemna să faci inventarul complet al bunurilor sale; căci el nu este el însuşi (cum spunem, cu inconştientă acurateţe) în ceilalţi. Dacă şi-i însuşeşte vreodată, în aducerea aminte sau profeţie, o face numai pe temeiul unei relaţii fizice existente între ei şi fiinţa lui.

Raţiunea are vârsta omului şi e la fel de răspândită ca natura umană, pentru că nu am recunoaşte că un animal e uman, decât dacă instinctele lui ar fi într-o oarecare măsură conştiente de ţeluri şi i-ar face ideile, în respectiva măsură, relevante faţă de comportarea sa. Multe senzaţii, ba chiar un univers întreg al visurilor, nu devin inteligenţă decât atunci când imaginile din creier încep să reprezinte într-un fel, oricât de simbolic, forţele şi realităţile ce se confruntă în acţiune. O conştiinţă intensă poate exista foarte bine în absenţa totală a raţionalului. Acest tip de conştiinţă este ghicită în visuri, în nebunie şi, din câte ştim noi, s-ar putea să existe în străfundurile naturii universale. Minţile populate numai de viziuni incoerente şi de pofte desfrâ-

nate nu ar putea avea demnitatea unor suflete umane, nici măcar dacă ar da impresia că urmăresc anumite obiective fără să se abată din drum; respectiva căutare nu ar fi luminată de o viziune a ţelului. Raţiunea şi umanitatea încep cu unirea instinctului şi a ideaţiei, când instinctul devine iluminat îşi investeşte obiectivele cu valoare şi este preschimbat din proces în artă, în timp ce conştiinţa devine practică şi cognitivă, începând să conţină un simbol sau o înregistrare a realităţilor coordonate din mijlocul cărora a apărut.

În concluzie, raţiunea presupune fuzionarea a două tipuri de viaţă, în mod normal considerate ca existând în lume într-o separaţie aproape perfectă: o viaţă impulsivă, manifestată prin afaceri şi pasiuni sociale, şi una reflexivă, exprimată prin religie, ştiinţă şi arte mimetice. În Viaţa Raţiunii, dacă ar fi dusă la perfecţiune, inteligenţa ar fi, simultan, metoda practică universală şi răsplata continuă a acesteia. Atunci, toată cugetarea şi-ar găsi aplicarea în acţiune şi toate acţiunile ar rodi fericire. Deşi acesta este un ideal, totuşi, din când în când, omul îi conferă o întruchipare parţială, atunci când practică arte utile, când pasiunile îl duc în mod fericit la iluminare, sau când imaginaţia naşte viziuni pertinente pentru binele final. Orice om duce o Viaţă a Raţiunii în maniera în care zăreşte, dincolo de sclipiciul lumii, o lumină constantă şi un reziduu clar de bucurie în spatele plăcerii sau al succesului. Nici o experienţă de care nu trebuie să te căieşti nu cade în afara sferei ei. Orice soluţionare a unei dileme, în măsura în care nu e o eroare nouă, orice realizare practică neneutralizată de a doua ajustare defectuoasă, orice consolare ce nu poartă sămânţa unei tristeţi şi mai mari pot fi toate strânse şi folosite la ridicarea acestui edificiu. Viaţa Raţiunii este mariajul fericit a două elemente – impulsul şi ideaţia – care, dacă ar fi cu adevărat separate, ar reduce omul la starea de brută sau de maniac. Animalul raţional se naşte prin contopirea acestor doi monştri. El este constituit din idei ce au încetat să mai fie vizionare şi acţiuni care au încetat să mai fie deşarte.

Este suma artei

Astfel, Viața Rațiunii este un alt nume pentru ceea ce ar putea fi numit, în accepțiunea cea mai cuprinzătoare a termenului, Artă. Operațiile devin arte atunci când au un scop conştient şi o metodă ce poate fi transmisă. În arta perfectă, întreaga idee e creatoare şi există numai pentru a fi întrupată, în vreme ce fiecare porțiune a produsului e rațională şi dă o expresie încântătoare respectivei idei. Ca şi Arta, Viața Rațiunii nu e o putere ci un rezultat, expresia spontană a geniului liberal într-un mediu propice. Atât arta, cât şi rațiunea, au izvoare naturale şi întâlnesc în cale obstacole naturale; dar când un proces e transformat cu succes într-o artă, în aşa fel încât rezultatele lui au valoare, iar ideile ce-l însoțesc devin practice şi cognitive, reflectarea, găsind prea puține lucruri pe care să nu le poată justifica şi înțelege într-un fel sau altul, începe să se impăuneze că dirijează şi a creat lumea în care se simte ca acasă. Astfel, dacă arta şi-ar putea extinde sfera pentru a cuprinde toate activitățile naturii, rațiunea, exemplificată fiind pretutindeni, s-ar putea uşor considera omnipotentă. Acest ideal, îndepărtat cum este de adevărata realizare, i-a orbit pe oameni în aşa măsură, încât în religia lor şi în filosofia lor mitică vorbesc adesea despre el ca şi cum ar fi deja real şi eficient. Dacă e luată în serios, anticiparea duce la o confuzie a scopurilor, când e vorba de date, şi a funcțiilor, când e vorba de cauze, confuzii care, de dragul înțelepciunii şi progresului, este important să fie evitate; dar aceste fabule speculative, când le luăm drept ceea ce sunt – expresii poetice ale idealului – ne ajută să înțelegem cât de adânc este înrădăcinat idealul în mintea omului şi ne oferă o unitate standard cu care să măsurăm înaintarea lui spre perfecțiunea rațională la care visează. Căci Viața Rațiunii, fiind sfera întregii arte omeneşti, este imitarea divinității de către om.

Are o fundamentare naturală, care o face definibilă

A studia un astfel de ideal, chiar facă el este vag exprimat în existența omenească, nu e o intreprindere profetică sau vizionară. Orice

ideal autentic posedă o fundamentare naturală; oricine e atent la viața din care izvorăşte îl poate înțelege şi interpreta corect. Pentru a descifra Viața Rațiunii nu se cere altceva decât o minte analitică şi o dragoste judicioasă față de om, o dragoste care să poată deosebi prompt succesivul de eşec, în marea şi tulburata experiență a trăirii. Istoricul rațiunii nu trebuie să fie un poet romantic, care să vibreze, impotent, la orice impuls pe care-l sesizează, fără a avea un criteriu al excelenței sau o viziune a perfecțiunii. Idealurile sunt libere, dar nu sunt nici mai numeroase, nici mai variabile decât naturile vii care le generează. Idealurile sunt legitime şi, inițial, fiecare are în vedere un bine autentic şi inocent; dar nu sunt realizabile toate o dată, ba nici măcar unul către unul, dacă nu au rădăcini înfipte adânc în lume. Nici filosoful nu este silit de funcția sa întrucâtva judecătorească să devină un cenzor sau să satirizeze, nearătând nici un pic de simpatie pentru acele pasiuni ingenue şi empirice din care trebuie să ia formă propriile sale criterii de apreciere. El este cronicarul progresului omenesc, iar pentru a putea măsura acest progres, trebuie fie la fel de atent la impulsurile care-i imprimă direcția şi la circumstanțele în care înaintează, cu opinteli, spre propriul lui țel.

Filosofia modernă nu ajută

Din păcate, nu există nici o şcoală de filosofie modernă căreia să i se poată atribui o critică a progresului uman. Într-adevăr, aproape fiecare şcoală îi poate furniza criticului ceva folositor, uneori o teorie fizică, alteori o analiză logică. Vom fi nevoiți să împrumutăm de la ştiința şi speculația curentă tabloul pe care îl schițează ele condiției şi mediului înconjurător ale omului, istoriei sale şi habitudinilor sale mentale. Acestea ne pot pune la îndemână un teatru şi proprietățile generale ale dramei noastre, fără a ne da, însă, nici cea mai mică idee despre intriga şi semnificația acesteia. Peste spirit a pogorât o mare apatie a imaginației. O jumătate din lumea educată se amuză cârpind de mântuială o armură învechită, cum proceda Don Quijote cu chivăra sa, decretând că, după o serie de dezastre, a devenit în sfârşit trainică şi invulnerabilă. Cealaltă jumătate, naturaliştii ce au studiat psihologia

şi evoluţia, privesc viaţa din afară, iar procesele Naturii îi fac să uite de întrebuinţările ei.

Pozitivismul nu este un ideal pozitiv

Bacon, bunăoară, preţuia ştiinţa pentru că sporeşte confortul vieţii, funcţie încă preaslăvită de pozitivişti în momentele lor de înaripată elocinţă. De obicei, însă, când rostesc cuvântul progres, în gurile lor devine un sinonim al schimbării inevitabile, sau în cel mai bun caz al unei schimbări în direcţia concepută de ei ca fiind predominantă. Atunci când combină cu speculaţia lor fizică şi câteva elemente de morală, acestea rămân de obicei pur formale, cu efectul că fericirea se cere urmărită (probabil, vai! fiindcă a o urmări este o lege psihologică), dar în ce constă fericirea nu aflăm decât din observaţii întâmplătoare, sau făcând totalul prejudecăţilor lor naţionale şi al dictoanelor de partid.

Adevărul este că şi această şcoală radicală, deşi se socoteşte emancipată, suferă de pe urma efectelor ulterioare ale super-naturalismului. Îşi descoperă toată fericirea în libertate, ca nişte copii ce chiulesc de la şcoală. Sunt mândri de ce au repudiat, ca şi cum repudierea ar fi presupus multă inteligenţă, dar nu au habar ce vor. Dacă-i uimeşti întrebându-i ce ideal pozitiv au, altul decât existenţa unei vaste mulţimi de oameni care să semene între ei ca picăturile de apă, vor declara mai întâi că se poate vedea cu ochiul liber ce ar trebui să existe, iar după aceea vor supune chestiunea votului majorităţii. S-au lepădat de modul mecanic în care strămoşii lor întruchipau idealul; nu au perceput că simbolurile respective se refereau la Viaţa Raţiunii şi dădeau o expresie fantastică şi complicată unui lucru care este, în ultimă instanţă, umanitatea pură; în acest fel au rămas prizonierii colosalei erori de a crede că idealurile sunt ceva întâmplător şi lipsit de sens, fără o bază în viaţa muritorilor, fără posibilitatea de a se împlini în ea.

Filosofia creştină e mitică: deformează datele şi condiţiile

Ideile profunde şi patetice pe care s-a edificat Creştinismul erau, la început, legate de miturile ancestrale şi nu după multă vreme s-au cristalizat în multe mituri noi. Filosofia creştină este pătrunsă de modalitatea mitică; mitul, însă, nu reuşeşte să exprime viaţa ideală decât reprezentându-i incorect istoria şi condiţiile. Aceasta, de fapt, nu a fost metoda originală a Părinţilor; ei au împrumutat-o de la Platon, care apela la parabole într-o manieră deschisă şi pentru el nevătămătoare, dar cu urmări dezastruoase pentru şcoala sa. Nici el n-a fost primul, pentru că instinctul de a considera ficţiunile poetice drept revelaţii ale datelor supranaturale este la fel de vechi ca şi incapacitatea primitivă a sufletului de a deosebi visele de percepţiile avute în stare de trezie, semnele de obiectul semnificat, emoţiile lăuntrice de forţele exterioare. Deşi se supun, într-un sens, forţelor morale, confuziile de această natură duc la imposibilitatea de a estima lucrurile raţional. A reprezenta greşit condiţiile şi consecinţele acţiunii nu este o simplă eroare speculativă; implică plasarea unui accent fals pe preocupările omeneşti, stabilirea unui echilibru şi a unei coordonări artificiale ale acestora. Când idealurile sunt ipostaziate ca forţe ce trebuie să-şi găsească singure exprimarea, Viaţa Raţiunii nu poate fi concepută; în teorie, câmpul ei de acţiunc este adjudecat, iar funcţia îi este pierdută, în vreme ce în practică impulsurile lăuntrice îi sunt deturnate de stimularea şi reprimarea artificială.

Sistemele Patristice, deşi cu fundaţii şubrede, au fost edificate într-un mod extraordinar de înţelept şi comprehensiv; dacă au inversat sensul vieţii, au şi prezervat-o. Dogma i-a adăugat universului perspective fabuloase; de asemenea, a interpelat nenumăratele incidente şi forţe, care au dat experienţei noi dimensiuni. Cu toate acestea, lumea veche a rămas în picioare în acest decor străin, ca Pantheonul în Roma modernă; ceea ce este şi mai important, resorturile naturale ale acţiunii umane au continuat să fie recunoscute şi dacă s-a impus o disciplină supranaturală, aceasta s-a întâmplat numai fiindcă experienţa şi credinţa revelaseră o situaţie în care aspiraţia spre fericire lumească părea lipsită de speranţă. Natura nu a fost distrusă de accesoriile ei cele noi; nici raţiunea n-a murit în claustru: a hibernat doar

acolo şi şi-a putut reveni la momentul potrivit, puţin ameţită şi slăbită de îndelungata claustrare. Cel puţin aşa stau lucrurile în zonele catolice, unde filosofia Patristică nu diferă apreciabil dintr-un loc în altul. La protestanţi, dogma creştină a apucat-o într-o direcţie nouă şi ambiguă, ceea ce, simultan, i-a diminuat efectul practic, tulburând-o, şi i-a izolat iluzia primară. Simptomele au fost vindecate, iar boala silită să devină latentă.

Teologia liberală – o atitudine superstiţioasă faţă de lumea naturală

Doctrinele organelor protestante sunt cunoscute drept foarte variate şi, în principiu, supuse schimbării. Probabil că nu există nici o combinaţie posibilă între tradiţie şi spontaneitate care să nu fi fost încercată într-un loc sau altul. Cu toate acestea, dacă ne gândim la tendinţe largi şi chestiuni finale, se pare că în religia protestantă mitul, fără a fi dispărut, şi-a schimbat raportarea la realitate: în loc de a fi o extensiune a lumii naturale, mitul a devenit un substrat al ei. Religia a încetat să mai releve personalităţi divine, recompense viitoare, tandre consolări elysiene; nici nu mai propune cu seriozitate un paradis la care să se poată accede urcând pe o scară, sau un purgatoriu a cărui durată să poată fi scurtată printr-o cucernicie programată. Ea se mulţumeşte să asigure lumii reale un statut ideal, să îndemne omul să accepte o viaţă naturală, pe temeiuri supranaturale. Urmarea este că cei mai cucernici pot să ofere o descriere neînfrumuseţată a lucrurilor. În cercurile liberale, până şi nemurirea şi ideea de Dumnezeu sunt supuse unui tratament ştiinţific. Pe de altă parte, este greu să concepi o obsesie mai învederată decât aceea care face ca atitudinea aceloraşi spirite să continue a fi inadecvată pentru obiectele cercetate. Ele au acceptat condiţiile naturale; nu vor accepta, însă, idealurile naturale. Pentru ei, Viaţa Raţiunii nu are existenţă, fiindcă, deşi domeniul ei e ferm delimitat, ei nu tolerează nici un standard valoric uman sau finit şi nu permit ca interesele ce mai fiinţează, singurele care le pot călăuzi acţiunile sau judecata, să definească valoarea vieţii.

Aici, efectele ulterioare ale ebraismului se bat cap în cap cu temeliile sale; căci evreii iubeau lumea în aşa măsură încât, ca s-o cucerească şi să se bucure de ea, au ajuns la o concentrare intensă a scopului; dar disciplina şi efortul lor, sancţionate mitic, firește, nu numai că nu au reuşit să-şi atingă scopul, dar au şi devenit mult prea absolute şi sublime ca să se mai poată crede că obiectul lor a fost vreodată pământesc, iar maşina supranaturală care urma să asigure prosperitate, câtă vreme aceasta mai ispitea, trebuia să furnizeze acum un obiect ceva mai vrednic de pasiunea pe care o zămislise artificial. Fanatismul înseamnă dublarea efortului, atunci când ţelul a fost dat uitării.

O seriozitate disproporţionată faţă de orice cunoaştere sau iubire a lucrurilor reale, care este din aceasta cauză întunecată şi introspectivă şi se consideră mai profundă decât viscerele planetei – o astfel de seriozitate, până nu va fi transformată de cultură în interese inteligente, va zămisli, firesc, o mitologie nouă. Va încerca să plaseze o lume a duhurilor şi a uriaşilor nebuloşi în spatele constelaţiilor pe care le găseşte prea distincte şi constante pentru a-i fi tovarăşi şi sprijinitori; îşi va asuma sarcini difuze şi infinite, pentru care este, fără îndoială mai bine înzestrată decât este pentru cele pe care i le pune în faţă acum pământul. Dar misticul se poate angaja (eventual la modul histrionic, dar cu zel) chiar şi la acestea, de vreme ce sunt părţi ale unui întreg infinit; dar, cum ochiul îi va fi perpetuu aţintit asupra unui punct transcendent invizibil şi cum nimic nu se va face doar de dragul lucrului în sine şi nu va fi apreciat doar pentru prezenţa sa fugitivă, în existenţă va exista prea puţină artă, prea puţină bucurie. Totul va fi o servitute agitată şi o pâclă iliberală, în care părţile nu vor poseda valori finale, iar întregul nu va avea o direcţie pertinentă.

Grecii au gândit corect, atât în fizică, cât şi în morală

În filosofia greacă, lucrurile stăteau mult mai bine. Anticii aveau o viaţă raţională şi abordau diferitele sfere ale speculaţiei aşa cum ar face-o oamenii ale căror interese centrale sunt de sorginte raţională. În fizică, s-au ridicat numaidecât până la concepţia unei unităţi dinamice

şi a unei evoluţii generale, dând astfel vieţii omeneşti fundalul pe care observaţia atentă l-ar fi descris mereu şi pe care l-a redescoperit, laborios, ştiinţa modernă. Două sisteme mari ofereau, în două direcţii legitime, ceea ce este, fără îndoială, o prezentare finală şi radicală a existenţei fizice. Descriind imediatul, Heraclit a constatat că acesta e în perpetuă şi universală schimbare: nici o substanţă, nici o formă, nici o identitate nu putea fi silită să stea locului, ci şi în natură, ca şi în sufletul omului, totul era instabilitate, contradicţie, reconstrucţie şi uitare. Acesta rămâne faptul empiric: nu trebuie decât să revocăm delimitarea artificială pe care Descartes ne-a învăţat s-o facem între natură şi viaţă pentru a simţi din nou cât de perfect adecvate sunt postulatele lui Heraclit.

Heraclit şi imediatul

Acestea erau socotite obscure numai fiindcă erau deconcertant de pătrunzătoare şi de directe. Imediatul este ceea ce nimeni nu percepe, deoarece convenţiile şi reflectarea preschimbă existenţa, de îndată ce pot, în concepte; un om care dezvăluie imediatul pare profund, dar profunzimea lui nu este decât inocenţă recuperată şi un soi de abstinenţă intelectuală. Misticismul, scepticismul şi transcendentalismul au încercat, fiecare în felul lui, să se întoarcă la imediat, dar nici unul n-a dat dovadă de suficientă ingeniozitate. Fiecare a adăugat un mit, o sofisticărie, un artificiu înşelător observării directe. Heraclit rămâne profetul onest al imediatului: un mistic fără exaltări, fără retorică proastă, un sceptic care nu-şi bazează rezultatele pe convenţii acceptate nepremeditat, un transcendentalist fără pretenţii false sau dogme incongruente.

Cu toate acestea, imediatul nu este un subiect propice pentru un discurs, aşa că glosatorii lui Heraclit nu au fost învinuiţi degeaba de monotonie. Ei nu au fost capabili decât să repete maxima magistrului şi să declare că totul este un flux. Propunând legi ale recurenţei şi o raţiune prin care s-ar putea explica ceea ce au în comun multe lucruri, Heraclit a deschis o poartă spre un alt domeniu. Dacă ar fi trecut prin poartă, filosofia sa s-ar fi modificat considerabil, căci formele perma-

nente s-ar fi impus atenției sale în măsură egală cu materialele schimbătoare. Un astfel de Heraclit l-ar fi anticipat pe Platon; dar momentul unei asemenea sinteze nu sosise încă.

Democrit şi inteligibilul natural

La polul opus imediatului se află inteligibilul. A reduce fenomenele la elementele lor constante, cât mai simple şi mai asemănătoare şi a considera că unirea şi separarea lor ascultă de anumite legi este ceea ce un filosof al naturii va face inevitabil, dacă preocuparea lui nu este numai aceea de a articula experiența, ci şi de a înțelege. Democrit a dat expresie finală acestui ideal ştiințific. Încorporând existența psihică în atomismul său, el a atras atenția asupra unei problemele pe care de atunci ştiințele naturii practic au abandonat-o, dar pe care vor fi, poate, silite să o reia într-o bună zi. Atomii lui Democrit ni se par grosolani, chiar şi pentru chimie, iar ei ar trebui să treacă prin mari transformări calitative, dacă ar fi să servească drept suport inteligibil şi ființei psihice; dar chiar rudimentarismul şi falsa lor simplitate îşi aveau meritele lor şi ştiința îi va fi etern recunoscătoare aceluia care, încă la începuturile ei, a reuşit să-i formuleze clar idealul mecanic. Nu trebuie să ne mire faptul că lumea nu este atât de inteligibilă pe cât ne-am dori. Nici în alte privințe nu se ridică la înălțimea aşteptărilor noastre; trebuie, totuşi, să sperăm că va deveni mai prielnică pentru intelect, precum şi, proporțional, pentru toate artele, pe măsură ce învățăm cum să trăim în ea.

Nu este exclus ca atomii substanțelor numite de noi hidrogen sau oxigen să se dovedească a fi lumi, aşa cum sunt stele care constituie atomi pentru astronomie. În planul primitiv al existenței noastre, organizarea lor internă poate fi neglijabilă; cu toate acestea, dacă s-ar dezvălui, ar fi la rândul ei inteligibilă numai dacă în fiecare sistem s-ar putea discerne părți constitutive şi legi constante. Aşa încât, dacă atomismul, la un nivel dat, nu este poate adevărul final sau metafizic, el va descrie, la toate nivelurile, structura practică şi eficace a lumii. Îi datorăm lui Democrit acest ideal al inteligibilității practice; prin urmare, el devine un etern reprezentant al rațiunii. Sistemul său, multă

vreme îngropat, împreună cu alte comori ale omenirii, a fost parțial reînsuflețit și, deși nu poate fi modificat pripit, căci reprezintă un ideal absolut, orice progres științific îl reconstituie într-un aspect particular al său. Mecanicismul nu e doar un principiu explicativ printre altele. În filosofia naturală, unde a explica înseamnă a descoperi origini, transmutări și legi, mecanismul este însăși explicația.

Heraclit a avut norocul ca fizica sa să fie absorbită de Platon. Ce păcat că fizica lui Democrit nu a fost absorbită de Aristotel. Pentru că o dată fluxul observat și conceput mecanismul care îl explică, teoria existenței este completă; iar dacă o teorie fizică completă ar fi fost încorporată în filosofia socratică, înțelepciunii nu i-ar fi lipsit nici una dintre părțile sale. Democrit, însă, a apărut prea târziu, când știința ideală luase deja în stăpânire întreg teritoriul, inițiind o fizică verbală și dialectică, așa încât Aristotel, în pofida formației științifice și temperamentului științific, și-a edificat filosofia naturală pe o confuzie lamentabilă, condamnând gândirea la haos pentru următorii două mii de ani.

Socrate și autonomia intelectului

Dacă fericita independență a grecilor de dogmele religioase i-a făcut să devină primii filosofi naturali, fericita lor independență politică i-a transformat în cei dintâi moraliști. Nu a fost un accident că Socrate se plimba prin agora Atenei; nu patriotismul local îl făcea să evite orice alt decor. Știința lui își avea rădăcinile acolo, în independența personală, vivacitatea intelectuală și dialectica isteață a concetățenilor săi. Știința ideală trăiește în discurs; ea constă din exercitarea activă a rațiunii în semnificare, apreciere, intenție și autoexprimare. Suma ei totală este cunoașterea de sine, nu așa cum ar putea descrie omul psihologia sau antropologia, ci a-ți cunoaște, cum spune zicala, propria minte. Iar celui ce-și cunoaște mintea proprie nu i se interzice să se răzgândească; dialecticianul nu are nici o legătură cu posibilitățile viitoare, sau cu opinia altei persoane decât cea căreia i se adresează. Acest soi de adevăr nu este decât o veridicitate adec-

vată; singurul lui obiect este intenția proprie. După ce a deșteptat în spirit cunoștința sensului și a scopurilor acestuia, Socrate a eliberat pentru totdeauna logica și etica de autoritate. Împreună cu amicii săi, sofiștii, a făcut din om măsura tuturor lucrurilor, după ce l-a îndemnat să se măsoare singur – așa cum oamenii neglijaseră s-o facă – cu etalonul idealului propriu. Brava omenire care-și ridicase pentru prima oară fruntea în Elada și care înzestrase multe lucruri din rai și de pe pământ – unde până atunci totul fusese monstruos – cu proporționalitate și posibilitate de utilizare, în așa fel încât lucrările omului să poată găsi justificare în mintea lui, și-a aflat acum în Socrate definirea exactă; și, firește, a ajuns să fie concepută în cele din urmă acolo unde Viața Rațiunii fusese îndelung cultivată.

Platon a dat idealului expresia lui deplină

Umanitatea lui Socrate avea, însă, o notă plebee, iar utilitarismul lui, cel puțin în expresie, nu prețuia acel lucru care dă vieții utilitate. Condamnarea ateismului – dacă ne hotărâm s-o luăm simbolic – n-a fost cu totul nedreaptă: zeii Greciei n-au fost preaslăviți destul de explicit în filosofia lui. Binele uman apărea acolo în principiu; nu pui un pilot să repare încălțăminte, deoarece îți cunoști interesul; dar ce dorințe ar putea adăposti un suflet civilizat și în ce forme dintre cele mai evoluate ar putea apărea binele, iată o problemă ce nu pare să-i fi solicitat geniul. I-a fost dat lui Platon să aducă etica socratică până la exprimarea ei cea mai sublimă și să elicite din străfundurile conștiinței grecești idealurile ancestrale care i-au inspirat pe legiuitori și au fost întrupate în tradițiile civice sacre. Bufnița Minervei zboară – după cum spune Hegel – în lumina roșie a amurgului; și tocmai groaza de a vedea toate virtuțile creatoare abandonate l-a făcut pe Platon să le conceapă cu atâta acuitate și să le propovăduiască pe un ton atât de trist. La urma urmei, nu altceva decât iubirea frumuseții l-a făcut să-i cenzureze pe poeți; ca grec adevărat și ca iubitor adevărat, dorea să vadă frumusețea înflorind în lumea reală. Dragostea de libertate l-a făcut să se poarte aspru cu cetățenii săi ideali, ca ei să fie suficient de

puternici pentru a perpetua viața liberă. Iar când s-a rupt de preocupările sale politice şi s-a întors spre viața interioară, interpretările sale au demonstrat suficiența absolută a metodei socratice. Nu a lăsat nespus nimic semnificativ referitor la iubirea ideală şi nemurirea ideală.

Aristotel i-a asigurat fundamentarea naturală

Dincolo de acest punct, Viața Rațiunii nu a fost examinată niciodată. Aristotel a îmbogățit detaliile, conferind multor secțiuni adâncime şi precizie. Dacă Platon poseda o mai mare splendoare a imaginației şi mai mult entuziasm în austeritate, Aristotel era înzestrat cu o perfectă sobrietate şi adecvare, cu o mai acută fidelitate față de sentimentele comune ale rasei. Grație orizontului său larg şi exprimării plastice, precum şi unui anumit zel profetic, Platon a depăşit uneori limitele elenismului şi pe ale raționalului; virtutea umană, cum o percepea el, crea în aşa măsură împresurată şi oprimată de primejdii fizice, încât a dorit să-i confere dimensiuni mitice, iar dragostea pentru transmigrare şi sancțiuni în lumea de dincolo era ceva mai mult decât un simplu joc. Dacă filosofia sa se plasează pe locul întâi ca operă de imaginație, a lui Aristotel are avantajul decisiv de a fi expresia necontaminată a rațiunii. La Aristotel, conceptul de natură umană este absolut sănătos: orice lucru ideal are o bază naturală şi orice lucru natural are o dezvoltare ideală. Din această cauză, etica sa, când e temeinic evaluată şi digerată, mai ales atunci când contururile costelive îi sunt rotunjite de expunerile mai discursive ale lui Platon, va da impresia că este absolut finală. Viața Rațiunii îşi află aici explicația ei clasică.

Filosofia devine astfel completă, dar se cere reformulată

Întrucât este improbabilă apariția, în viitorul apropiat, a unui popor atât de lipsit de necazuri, atât de talentat şi de norocos ca grecii,

sau atât de capabil, ca urmare a tuturor acestor calități, de a reprezenta omenirea întreagă, tot improbabilă este ivirea unui alt filosof cu anvergura, pătrunderea sau autoritatea lui Aristotel, unul care să reușească atât de bine să fie atât rațional, cât și exaltat. Ar putea părea, așadar, o obrăznicie să încerci să faci din nou ceea ce s-a făcut odinioară cu un succes inegalabil; în loc de a scrie, pe larg, comentarii inferioare despre Viața Rațiunii, ar fi mai simplu să citim și să propagăm cele scrise de Aristotel cu o justețe nemuritoare și un laconism măiestrit. Dar vremurile se schimbă; deși principiile rațiunii rămân aceleași, datele vieții și conștiinței omenești se modifică. Apare un nou fundal, o nouă bază de aplicare a logicii, și poate că e folositor să re-formulăm adevăruri vechi în cuvinte noi, pentru a le dovedi și mai convingător valabilitatea eternă. În morala sa, Aristotel este grec, concis și elementar. Ca grec, el amestecă în argumentarea ideală ilustrări, aprecieri și concepții ce nu sunt inseparabile de esență. Fără îndoială că accesoriile acestea sunt mai bune, ca valoare absolută, decât ceea ce ar pune în locul lor timpurile moderne, întrucât sunt mai puțin sofisticate și de sorginte mai nobilă; dar, pentru ochii noștri, ele obscurizează ceea ce este profund și universal în moralitatea naturală, deoarece îl întruchipează în imagini ce nu aparțin vieții noastre. Eforturile noastre cele mai serioase și ultimele consacrări ale moralității noastre nu se reflectă în ele. Universul păgân ne apare copilăros, deoarece maturitatea lui era mai simplă decât imaturitatea noastră. Nu ne regăsim în el păcatele și sfințenia, iubirea, caritatea și onoarea.

Nici elenul nu și-ar regăsi în universul nostru lucrurile pe care punea cel mai mare preț, acelea cărora li se abandona, poate, cu un sacrificiu de sine mai constant: pietatea, prietenia, țara și frumusețea; el ar mai putea afirma că idealurile sale erau raționale și tangibile, în timp ce ale noastre sunt extravagante și nu au fost atinse. Totuși, chiar dacă recunoaștem că a fost mult mai norocos decât noi, ne-ar fi cu neputință să ne întoarcem în timp și să devenim aidoma lui. A încerca așa ceva ar dovedi lipsa simțului practic și inexistența umorului. Dacă nu dorim să înlocuim existența practică cu o mascaradă, trebuie să purtăm propriile noastre haine. Ceea ce putem lua din morala greacă este doar principiul abstract al dezvoltării lor; fundamentarea lor în toate forțele existente ale naturii umane și efortul de a stabili o

armonie perfectă între ele. Aceste forțe s-au schimbat ele însele de o manieră perceptibilă, cel puțin în ceea ce privește forța lor relativă. Astfel, suntem mai conștienți de rănile de oblojit și de nedreptățile de înlăturat, decât de lucrurile bune de dobândit. Mișcarea conștiinței și-a schimbat direcția; centrul de gravitate s-a mutat în altă zonă a caracterului.

O altă circumstanță care invită la reformarea eticii raționale este modul impresionant în care principiul lor a fost ilustrat de istoria ulterioară. Omenirea a făcut experimente extraordinare, la care Aristotel nici nu putea visa; rezultatul lor e calculat să clarifice până și filosofia sa. Care are, în anumite privințe, nevoie de experimente și clarificări. Aristotel ajunsese la o fuziune sistematică a dialecticii cu fizica, și toată filosofia modernă pretențioasă este extensiunea agravată a acestei fuziuni. Elevii lui Socrate nu puteau abandona principiile ideale ale acestuia, dar nici nu puteau ignora fizica în totalitate; din această cauză, au alcătuit o fizică imitativă, în termeni morali, din care s-a dezvoltat mai târziu teologia. Platon, aflat mai aproape de Socrate și nefiind, din fire, un naturist, n-a prelungit fatalul experiment dincolo de faza lui mitică. Ca atare, a rămas cel mai pur dintre moraliști, deși în multe chestiuni particulare preferăm să apelăm la judecata lui Aristotel. Poziția acestora unul față de celălalt poate fi indicată, în mare, spunând că Platon era lipsit de fizică, în vreme ce fizica lui Aristotel era falsă, așa că la unul știința ideală suferea de lipsa ambianței și a controlului, iar la celălalt suferea de pe urma faptului că era folosită inadecvat, într-o sferă în care nu putea fi aplicată.

Miturile platonice substituite fizicii

Iată, pe scurt, ce se întâmplase: cum studiase filosofia de toate nuanțele și era un geniu universal cutezător, Platon nu s-a mulțumit să lase în suspensie toate problemele fizice, cum procedase învățătorul său. Prin urmare, a adoptat doctrina imediatului a lui Heraclit, numind acum imediatul imperiul fenomenelor; căci ceea ce există într-un anumit moment, dacă-l încremenești în timp și-i dai un nume, se va dovedi a fi fost întruparea unei esențe logice care poate fi definită prin

discurs; o idee îşi face apariţia în orice fapt, iar o astfel de apariţie a idealului se numeşte fenomen. În plus, o altă filosofie îl impresionase puternic pe Platon şi-l ajutase să dezvolte definiţiile socratice. Parmenides numise conceptul de Fiinţă pură unica realitate; pentru a satisface dialectica puternică pe care se sprijinea această doctrină si a arunca, totodată, o punte peste prăpastia fără fund dintre o substanţă informă şi multe aparenţe irelevante faţă de aceasta, Platon a substituit ideile socratice cele multe, toate relevante faţă de aparenţă, conceptului unic al lui Parmenides. Astfel, ideile au dobândit ceea ce se numeşte subzistenţă metafizică; ele au luat locul Absolutului Eleat, şi erau, în acelaşi timp, realităţile pe care le manifestau fenomenele.

Tehnica acestei combinaţii e vrednică de admiraţia noastră; dar performanţa este tehnică şi nu adaugă nici o iotă semnificaţiilor spuselor lui Platon despre diferite chestiuni concrete. Acest triumf sterp, însă, a produs o recoltă bogată de erori. Caracterul şi valoarea unui lucru au ajuns acum să fie concepute ca având o existenţă independentă de acesta, ba chiar să se creadă că l-au precedat şi i-au cauzat existenţa; astfel, un mecanism alcătuit din valori şi definiţii putea fi plasat în spatele fenomenelor, ca să constituie un univers fizic material. Un astfel de vis nu putea fi luat în serios, decât cu riscul dispariţiei complete a simţului comun, cu condiţia să-ţi imaginezi infinitul populat de un stol de spirite magice, care se îngrijesc şi de treburile pământeşti. Aristotel a respins existenţa metafizică a ideilor, dar a continuat să creadă că ele ar putea fi esenţe operative în natură, cu condiţia să fie identificate cu viaţa sau forma obiectelor particulare. Astfel, visul şi-a pierdut sincera lui neîmblânzire, dar nu şi incongruităţile inerente: căci sensul în care caracteristicile şi valorile fac dintr-un obiect ceea ce este, este un sens pur dialectic. Ele îi dau statutul în lumea ideală; dar apariţia aici şi acum a acestor caracteristici şi valori trebuie să aibă o explicaţie fizică, o explicaţie ce poate fi furnizată, firește, numai de înlănţuirea şi distribuirea fizică a cauzelor.

Cauzele finale ale lui Aristotel. Ştiinţa modernă poate evita astfel de expediente

Aristotel însuşi n-a omis să facă distincţia necesară dintre cauză eficientă şi esenţă formală; cum însă ştiinţa sa nu era decât istorie naturală, iar mecanismul era, în ochii săi, lipsit de plauzibilitate, eficienţa cauzei se datora întotdeauna, după el, calităţii sale ideale; ca şi în cazul eredităţii, caracterul uman al tatălui, iar nu structura lui fizică, pare a garanta umanitatea fiului. Înainte de a putea fi întrupat, orice ideal trebuia să pre-existe într-o altă întrupare; dar, întrucât atunci când se ia în considerare scopul final al universului acesta pare să existe independent de orice întrupare dată, idealul cel mai înalt trebuie să existe, cumva, neîntrupat. Trebuia să pre-existe – considera Aristotel – pentru a asigura, prin atracţie magică, o cauză de natură fizică mişcării perpetue existente în lume.

Pentru a fi drepţi cu acest excelent filosof, nu mai puţin măiestrit în folosirea cunoştinţelor decât era nenorocos în divinaţie, trebuie să admitem că transformarea binelui de cel mai înalt ordin într-o forţă fizică este, la el, incidentală şi se datorează unei lipse de încredere (scuzabilă la acea dată) în mecanism şi evoluţie. Divinitatea aristotelică este totdeauna un ideal moral şi orice detaliu al definirii ei se bazează pe discriminarea dintre ceea ce e mai bun şi ceea ce e mai rău. Nici unei acomodări cu căile naturii nu i se permite aici să întunece regatul ceresc; această divinitate nu e condamnată să fie autoarea a tot ce se întâmplă, nici să absoarbă tot ceea ce există. Doar aplicarea ei fizică este mitică; în sfera filosofiei morale, rămâne o concepţie legitimă (un concept legitim).

Adevărul, nu încape îndoială, există, dacă existenţa nu este un atribut prea meschin pentru domeniul acela etern luat în arendă de idei; dar adevărul repugnă fizicului sau existenţei fizice. Mai mult, adevărul poate fi uşor identificat cu un intelect imposibil, care nu e dator să facă nimic altceva decât să posede întregul adevăr, fără nici un unghi de vedere, fără căldură animală, fără nici un proces de tranzitivitate. Un asemenea intelect şi adevărul sunt expresii ce au un fundal metaforic şi conotaţii diferite, dar, gândite temeinic, posedă o însemnătate identică. Ambele încearcă să evoce standardul ideal pe care şi-l

propune gândirea umană. Esența lor efectivă constă în această funcție. Ea le asigură fixitatea eternă și proprietatea aceasta, fără îndoială, le înzestrează cu o realitate foarte autentică, sublimă. Fantastică este doar funcția dinamică pe care le-o atribuie Aristotel, care le obligă să ocupe o extensie fabuloasă a universului material. Dar chiar și această eficacitate materială este cât se poate de spiritualizată, deoarece se afirmă că divinitatea pune în mișcare cosmosul numai în măsura în care un obiect al iubirii sau un obiect al cunoașterii poate pune mintea în mișcare. O asemenea eficacitate îi este atribuită unui scop ipostaziat, dar, evident, rezidă de fapt în spiritul impulsiv, activ, care concepe și urmărește un ideal, dăruindu-i orice atractivitate pare acesta să posede. Din această cauză, intelectul absolut descris de Aristotel rămâne tot atât de semnificativ în raport cu Viața Rațiunii ca și ideea de bine a lui Platon. Deși mai puțin comprehensivă (fiindcă face abstracție de orice interese de natură animală, de orice pasiune sau morbiditate), noțiunea este mai adecvată și mai distinctă în regiunea pe care o domină. Exprimă sublim țelul gândirii speculative, care nu este altul decât a trăi în eternitate cât se poate de mult, de a absorbi adevărul și a fi absorbit de el.

Restul filosofiei antice aparține decadenței și se bazează în fizică pe eclectism, iar în morală pe disperare. Elanul creator care-i mișcase pe ctitorii și legiuitorii Greciei nu i-a mai inspirat și pe descendenții acestora. Incapabili să controleze cursul evenimentelor, ei s-au refugiat în abstinență sau în conformism, iar etica lor a devenit o chestiune de economie și sentiment privat, nemaiaspirând să modeleze statul sau să dea existenței vreun țel pozitiv. Se apropia momentul când atât speculația, cât și morala aveau să intereseze doar cealaltă lume: rațiunea abdicase, iar religia, după un scurt interregnum, își recucerise tronul pentru o foarte lungă perioadă.

Acestea sunt firele pe care le pune tradiția în mâinile unei persoane care s-ar aventura, în prezent, să împletească ideal țele Vieții Rațiunii. Problema este de a uni o concepție veridică despre condițiile de viață ale omului cu o concepție adecvată despre interesele sale. Din fericire, avem în fața noastră ambele concepții. Heraclit și Democrit, în sistemele lor evident complementare, ne-au oferit cu mult timp în urmă un tablou al naturii în așa fel alcătuit, încât toate observațiile

ulterioare, până în zilele noastre, n-au făcut decât să-l complementeze şi să-l confirme. Psihologia şi fizica repetă în continuare ideile lor, adesea cu o mai mare bogăţie de detalii, dar niciodată cu o viziune mai radicală, sau mai profetică. Nici filosofia transcendentală, deşi atât de orgolioasă, nu adaugă nimic esenţial. În filosofia antică şi scolastică se considera de la sine înţeles că o fiinţă trăitoare în imediat, ca omul, ale cărui momente se află în flux, are nevoie de raţiunea constructivă pentru a-şi interpreta existenţa şi a picta, în constiinta sa instabilă, o imagine simbolică a universului.

Transcendentalismul este adevărat, dar inconsecvent

A fi revenit la acest proces constructiv şi a-i fi studiat etapele este, în sine, o realizare interesantă, dar construcţia este deja realizată de simţul comun şi de ştiinţă, şi a fost o insolenţă vizionară din partea nemţilor să propună ridicarea acelei construcţii într-o altă manieră. Conştiinţa de sine retrospectivă este costisitoare dacă se instalează în intelect şi stânjeneşte deducţiile pe care, în funcţionarea lui spontană, acesta ştia perfect cum să le tragă. În fierbinţeala teoretizării ştiinţifice sau în argumentarea dialectică este salutar să ni se reamintească uneori că suntem oameni care gândim; deşi, la urma urmei, nu este o noutate. Ştim că viaţa este un vis; atunci cum poate fi gândirea mai mult? Totuşi, trebuie să continuăm să gândim, şi singura întrebare vitală este la ce concepţii practice sau poetice este capabilă să ne conducă gândirea.

Etica verbală

Similar, filosofia socratică produce un inventar nobil şi adevărat al lucrurilor bune ce pot fi realizate existând. Aici, însă, teoria modernă nu a făcut la fel de mult ca în fizică pentru a ne veni în ajutor. Moraliştilor moderni le trece rareori prin cap că ştiinţa lor este ştiinţa binelui universal şi arta dobândirii acestuia; ei nu se gândesc decât la

un set oarecare de precepte categoriale sau la vreo teorie a sentimentelor morale, făcând abstracție totală de idealurile ce domnesc în societate, în știință și în artă. Ei se preocupă de întrebarea secundară „Ce ar trebui să fac?", fără să fi răspuns la întrebarea primară, „Ce ar trebui să fiu?". Ei leagă morala de religie, mai curând decât de politică, iar religia respectivă, din nefericire, a încetat de mult să mai fie înțelepciune exprimată prin fantezie și a devenit superstiție ascunsă sub rațiune. Ei împart omul în compartimente și cu cât lasă mai puțin în cel etichetat „moralitate", cu atât mai sublimă cred că este moralitatea lor; uneori pedanteria și spiritul scolastic sunt împinse atât de departe, încât în sfera cuprinzătoare care ar trebui să conțină toate formele umane de bine nu mai rămâne decât un abstract simț al datoriei.

Spinoza și Viața Rațiunii

O fățărnicie atât de trivială în sfera moralei se datorează, indubitabil, opiniilor artificiale referitoare la condițiile bunăstării; accentul se pune pe autoritate, nu pe natura umană, iar finalitatea este izbăvirea, nu fericirea. Unul dintre marii filosofi moderni, totuși, n-a fost încătușat de aceste idei preconcepute și poate că ar fi reușit să reconstituie Viața Rațiunii, dacă l-ar fi interesat suficient de mult cultura. Spinoza l-a adus pe om înapoi la natură și l-a făcut nucleul tuturor valorilor morale, arătând cum poate să-și recunoască mediul și cum ar reuși să-l stăpânească. Dar simpatia pentru omenire pe care o simțea Spinoza era lipsită de imaginație; orice ideal nobil, politic sau poetic, îi scăpa. Orice pasiune i se părea o nebunie, tot ceea ce era omenesc era neapărat nimicnicie. Omul trebuia să fie un cucernic animal domesticit, deasupra capului său să strălucească astrele. În loc de imaginație, Spinoza cultiva misticismul, care constituie, într-adevăr, o alternativă. Profet al speculației, a rămas, în sentimente, un levit. N-ar trebui să se opereze aproape nici o schimbare în sistemul lui, dacă ar fi să se alcătuiască pe el Viața Rațiunii, cu registrele ei superioare; o astfel de afiliere, însă, nu este necesară, ba chiar devine nenaturală din pricina lipsei de perspectivă și de generozitate a idealurilor practice ale lui Spinoza.

Surse de inspirație moderne și clasice

Așadar, pentru filosofia moralei suntem trimiși înapoi la antici; nu și pentru inspirația morală, se înțelege. Industria și democrația, Revoluția franceză, Renașterea, chiar și sistemul catolic, în care se conservă în mijlocul iluziilor antice, atâta tandrețe și înțelepciune, continuă să trăiască în lume, deși uitate de filosofi, și arată negreșit diferitele lor țeluri. Sarcina noastră nu este să construim, ci doar să interpretăm idealuri, confruntându-le între ele și cu condițiile pe care, în cea mai mare parte, ele le ignoră toate. Nu e nevoie să respingem nimic, întrucât voința ce se găsește în spatele tuturor idealurilor și în spatele celor mai multe dogme nu poate fi ea însăși respinsă; poate fi, însă, luminată și făcută să-și reconsiderare scopul, când se constată că satisfacerea ei este fie imposibilă, natural vorbind, fie incompatibilă cu lucrurile mai bune. Era controverselor a trecut; i-a succedat cea a interpretării.

Iată, deci, care este programul acestei lucrări: pornind de la fluxul imediat, în care sunt date toate obiectele și impulsurile, să descrie Viața Rațiunii; adică, să noteze faptele și scopurile care par a fi primare, să arate cum se strâng în jurul lor concepțiile despre natură și viață și să indice idealurile de gândire și acțiune care se pot aborda prin acest control treptat al experienței de către rațiune. O sarcină măreață, a cărei concepere și execuție ar depăși puterile unui scriitor al timpului nostru, dacă grecii n-ar fi trasat pentru noi contururile unei culturi ideale, într-o perioadă când viața era mai simplă decât acum, iar inteligența individului mai liberă și mai hotărâtă.

ÎN CE FEL ESTE PRACTICĂ GÂNDIREA

[...]

Inutilitatea ei ca o cauză şi valoarea ca expresie

În esenţă, gândirea este practică, în sensul că dacă ea ar lipsi, nici o mişcare nu ar fi acţiune, nici o schimbare nu ar fi progres; dar gândirea nu este câtuşi de puţin instrumentală sau servilă; este o experienţă realizată, nu o forţă de folosit. Aceeaşi spontancitate din natură care a sugerat posibilitatea unui bine trebuie creditată cu realizarea lui. Dacă examinăm atent resursele reale ale minţilor noastre, constatăm că suntem la fel de prost informaţi în privinţa mijloacelor şi proceselor de acţiune, ca şi în ceea ce priveşte cauza din care motivaţia noastră ne îndeamnă la acţiune. Pentru a executa până şi cea mai simplă intenţie, trebuie să ne bizuim pe soartă; propriile noastre acte constituie pentru noi un mister. Ştiu în ce fel îmi deschid ochii, sau cum cobor scările? Să fie oare înţelepciunea supervizoare a conştiinţei cca care mă ghidează în actele mele? Să fie oare mintea cea care controlează trupul derutat, indicând drumul obiceiurilor fizice nesigure de afinităţile lor? Sau să fie munca cea minunată executată, mai degrabă, de o maşinărie interioară automată, în timp ce mintea surprinde doar, ici, colo, câte un aspect al operaţiunii, când cu încântare şi încuviinţare, când cu un protest impotent? Atunci când impulsurile se transformă, neîmpiedicate, în fapte spunem că acţionăm; când sunt deviate, zicem că se acţionează asupra noastră; în nici unul dintre cazuri nu înţelegem câtuşi de puţin istoria naturală a ceea ce se întâmplă. În cel mai bun caz, mintea prevede vag rezultatul acţiunii: este posibil că un sens verbal schematic al scopului ce trebuie atins pluteşte în conştient câtă vreme are loc actul; dar premoniţia aceasta este ea însăşi sensul unui proces deja prezent şi relevă tendinţa ce operează; evident că nu poate da o mână de ajutor, nici nu poate imprima direcţie procesului mecanic necunoscut care l-a produs şi care trebuie să-şi realizeze propria-i profeţie, dacă respectiva profeţie e să fie realizată vreodată.

Că un astfel de mecanism necunoscut există şi că el e o explicaţie adecvată a tuturor aşa-ziselor decizii este, într-adevăr, o ipoteză ce

depăşeşte cu mult verificarea detaliată, deşi concepută printr-o legitimă analogie cu tot ceea ce ştim despre procesele naturale; dar că mintea nu este propria ei sursă sau sursa propriilor ei transformări este o problemă de experienţă prezentă; pentru că lumea este un dat inexplicabil, în existenţa sa, în legile sale, în incidentele ei. Cele mai ambiţioase speranţe ale ştiinţei şi moralităţii aspiră doar să descopere aceste legi şi să pună un set de incidente – fapte de percepţie – în armonie cu altul – fapte de preferinţă. Dacă survine, acest deznodământ dorit va surveni în minte; dar mintea nu poate fi propria ei cauză, deoarece, prin ipoteză, nu posedă ideile pe care le caută, nici nu are puterea de a realiza armoniile pe care le doreşte. Acestea trebuie aşteptate şi cerşite de la destin; voinţa umană, necontrolându-i baza, nu are cum să-i controleze efectele. În cel mai bun caz, existenţa şi străduinţele ei au valoarea unui semn încurajator. Ele arată în ce direcţie înaintează forţele naturale în măsura în care sunt întrupate în anumiţi oameni.

Marşul gândirii este automat şi prin aceasta implicat în evenimente

Oamenii, ca şi toate celelalte elemente ale universului, sunt produse şi purtători ai energiei naturale, iar acţiunea depusă de ei contează. Dar voinţa lor conştientă, în asertivitatea ei morală, nu este decât un indice al acelei energii şi al şanselor finale ale voinţei respective. Teroarea dramatică şi umorul dramatic depind amândouă de contrastul dintre pregnanţa naturală a unei pasiuni şi de scopul ei conştient. Totul este rău-prevestitor în viaţa omenească, până şi actele voluntare. Îmbrăţişând gândirea, nu ne putem spori statura nici măcar cu un cot, dar putem construi o lume fără să vrem. Omul e tot atât de plin de potenţial pe cât este de impotent. O voinţă care reprezintă multe forţe active şi se pricepe la divinaţie şi prezicere se poate făli multă vreme că e atotputernică, fără a fi contrazisă de evenimente.

Că gândirea nu se auto-dirijează se poate observa limpede din cele mai imateriale procese. În lupta cu forţele exterioare, oamenii, ignorându-şi eul profund, atribuie efectele evidente ale acţiunii ideilor

lor întâmplătoare; când însă procesul este în întregime intern, factorii reali sunt mai proporțional reprezentați în conștiință, iar natura magică, involuntară a vieții poate fi mai bine percepută. Mâna mea, călăuzită de nu știu ce mecanism, pune în acest moment silabă după silabă pe hârtie, spre îndeplinirea generală, poate, a scopului meu intuit, dându-i însă acelui scop o articulare cu totul neprevăzută, adesea dezamăgitoare. Gândurile ce-și așteaptă expresia clocotesc semiconștient în creierul meu. Le simt povara și tendința fără să le percep forma, până când angrenajul mecanic al asocierilor impulsive, stârnit de examinarea precedentului sau de ivirea accidentală a unei idei noi, aprinde fitilul și precipită sintagmele. Dacă lucrul acesta se întâmplă în cadrul celei mai reflexive și deliberate dintre activități, ca aceasta, de compoziție, cu mult mai multe se întâmplă în acțiunea pozitivă. „Zarurile sunt aruncate", a decretat Cezar, simțind în sine o hotărâre ale cărei cauze multiple nu le putea nici număra, nici cântări; același lucru îl spune orice intelect clar și puternic, orice caracter bine format, cuprinzând în același moment, cu instinct comprehensiv, atât scopurile, cât și mijloacele prin care vor fi realizate. Doar nebunul, a cărui voință nu reprezintă nimic, se laudă că a creat-o singur.

Esența contemplativă a acțiunii

Așadar, nu trebuie să căutăm funcția gândirii în vreo presupusă putere de a descoperi fie scopuri nesugerate de impulsul natural, fie mijloacele de realizare a acelor țeluri iraționale. Atenția este cu desăvârșire incapabilă de a-și schimba sau de a-și crea obiectivele în aceste privințe; mai curând înregistrează, fără surprindere – căci nu se așteaptă la ceva anume – și urmărește cu interes imaginile ce se aglomerează în mintea vie și proccsele aflate în curs de desfășurare în ea. Procesele respective sunt ele însele pline de potențial și de promisiuni; voința și reflectarea nu sunt cu nimic mai inconsecvente decât alte procese legate prin fire naturale de restul lumii. Chiar dacă mecanismul atomic este suficient pentru a evidenția înlănțuirea tuturor celor existente în natură, inclusiv a intelectului, el nu o poate lăsa pe cea din care abstrage fără greutatea ei naturală și realitatea ei: un fir ce poate

fi suficient pentru a lega perlele între ele nu reprezintă cauza întreagă a colierului. Dar această pregnanță, această implicare a gândirii în relația cu mediul ei natural este pur empirică. Conexiunea naturală nefiind decât un principiu de organizare prin care se pot descrie şi deduce contiguitățile lucrurilor, nu va fi câtuşi de puțin dificil să garantăm accesul conştienței şi al tuturor lucrărilor sale în urzeala naturii. Fiecare episod psihic ar fi prevestit de antecedentele lui materiale; modificările lui ar fi supuse legilor mecanicii, care ar prezida şi asupra tranziției ulterioare de la gândire la expresia ei materială.

Eficacitatea mecanică e străină de esența gândirii

Includerea minții în natură, însă, este departe de a constitui funcția şi valoarea minții, sau eficacitatea ei, în sens moral şi rațional. Faptul de fi pregătit transformări în materie nu ar înzestra mintea cu raționalitate, în afară de cazul că, la rândul lor, respectivele transformări ar deschide calea spre o existență mentală superioară. Din această cauză, valoarea eficacității naturale este întotdeauna derivativă; utilitatea minții nu ar fi cu nimic mai prețioasă decât utilitatea materiei; ambele îşi extrag valoarea din rolul pe care îl joacă, empiric, în introducerea acelor valori care sunt intrinseci şi autonome. În măsura în care gândirea este instrumentală, nu merită să o posezi, cu nimic mai mult decât materia, decât numai pentru ceea ce promite; ea trebuie să rezulte în ceva final şi cu adevărat profitabil, care, fiind un lucru bun în sine, să dea valoare tuturor celor ce au dus la el. Dar acest bine final este el însuşi conştiență, gândire, activitate rațională, astfel că mentalitatea instrumentală care l-a precedat poate fi abolită fără pierdere, dacă materia este suficientă pentru a susține rațiunea în ființare; sau, dacă mentalitatea instrumentală merită a fi păstrată, aceasta se întâmplă numai şi numai fiindcă deja conține premoniții şi imagini ale propriei sale împliniri. Într-un cuvânt, valoarea gândirii este ideală. Eficacitatea materială ce i se poate atribui este eficacitatea proprie materiei – o eficacitate pe care materia şi-ar revendica-o, fără îndoială, dacă i-am cunoaşte mecanismul secret suficient de bine. Iar când uti-

litatea aceea atribuită şi incompatibilă ar fi scăzută din idei, ideile ar apărea în forma lor adecvată de expresii, realizări, roade finale.

[...]

Gândirea este entelehia fiinţării

Într-adevăr, ce ar putea fi mai firesc decât ca conştienţa, care este primară într-un mod autorevelator şi transcendental, să fie propriul ei pretext de a exista şi să-şi conţină propria valoare totală, împreună cu valoarea totală a tuturor celorlalte lucruri? Ce ar putea fi mai normal decât ca toată valoarea ideilor să fie ideală? A face ca o idee să fie instrumentală ar însemna să prostituezi ceea ce, având o existenţă autonomă, ar trebui să se justifice prin sine. Acea calitate continuă a absolutului pe care o posedă conştienţa, de vreme ce în ea şi numai în ea se relevă în orice moment tot pământul şi întregul paradis, s-ar cuveni să convingă pe orice filosof radical şi sincer că toate valorile ar trebui să fie integrate şi realizate continuu acolo unde sunt concentrate, pentru moment, toate energiile. Gândirea este împlinire; funcţia ei este de a-şi face cauzele utile şi de a actualiza acele procese subterane concepute care îşi găsesc în ea expresia finală. Gândirea este natura reprezentată; este energia potenţială care produce viaţă şi devine o apariţie reală.

Exuberanţa ei

Condiţiile conştienţei sunt, însă, departe de a fi tema unică a acesteia. Întrucât conştienţa are o relaţie transcendentă cu lumea dinamică (căci este reală şi spirituală, în timp ce dinamicul este potenţial şi material), poate deveni exuberantă şi iresponsabil de bogată. Deşi elementele sale, din punctul de vedere al distribuţiei şi derivării, sunt prizonierele materiei, aşa cum muzica există în vibraţii, în ceea ce priveşte caracterul lor rezultatul poate fi de o redundanţă infinită. Muzicianul desăvârşit nu va dedica decât o parte infimă a

preocupărilor sale bazelor muzicii, mecanismului, psihologiei sau istoriei ei. Va fi trecut la practicarea şi savurarea artei sale cu mult timp înainte de a-şi fi reprezentat mental cauzele acesteia. Astfel, simţirea şi imaginaţia, pasiunea şi raţiunea pot îmbogăţi solul pe care cresc, acoperindu-l cu un covor de flori.

Prin urmare, problema conştienţei este cu mult mai complexă decât lumea materială ce constituie baza ei, deşi este şi aceasta una dintre teme; gândirea nu este mai puţin acasă în feluritele expresii şi înfrumuseţări cu care poate fi garnisită lumea materială în imaginaţie. Lumea materială se concepe săpând sub stratul experienţei, pentru a-i găsi cauza; ea este structura eficace şi scheletul lucrurilor. Este obiectul trecerii în revistă retrospective şi al calculului ştiinţific. Forţele revelate de studiile fizice nu sunt, desigur, dirijate înspre producerea unei minţi care să se mărginească să le descrie. O forţă este exprimată în multe alte feluri, pe lângă încercarea de a o defini; ea poate fi simţită, i se poate rezista, poate fi întrupată, transformată sau simbolizată. Forţele acţionează; nu sunt epuizate prin descriere, aidoma conceptelor matematice. Din acea materie ce ar putea fi redată în formule mecanice pot decurge, în pofida acestui fapt, forme şi armonii de toate soiurile, vizibile, audibile, imaginabile, preţuite pătimaş. Fiecare stadiu al lumii ideale emană de la cea naturală şi îşi proclamă cu voce tare originea prin interesul pe care îl are pentru existenţele naturale, cărora le dă o interpretare naturală. Simţurile, arta, religia, societatea exprimă exuberant natura, prin simboluri, cu mult înainte de a se adăuga ştiinţa ca să reprezinte, printr-o abstractizare de altă sorginte, mecanismul conţinut în natură.

Traducerea: Virgil Stanciu

CUPRINS

PROFILUL FILOSOFIEI AMERICANE **5**

RALPH WALDO EMERSON **27**
ÎNCREDEREA ÎN SINE 29

CHAUNCEY WRIGHT **55**
STRUCTURA CONŞTIINŢEI DE SINE 57

CH. S. PEIRCE **82**
FIXAREA CONVINGERII 84
CUM SĂ FACEM CA IDEILE SĂ NE FIE CLARE 103
PROBLEME CENTRALE ALE PRAGMATICISMULUI 125

WILLIAM JAMES **147**
CONCEPTE FILOSOFICE ŞI REZULTATE PRACTICE 153
CONCEPŢIA PRAGMATISMULUI ASUPRA ADEVĂRULUI 170
VOINŢA DE A CREDE 190
ABORDAREA PRAGMATICĂ A ADEVĂRULUI
ŞI CEI CARE AU ÎNŢELES-O ERONAT 215

OLIVER WENDELL HOLMES **235**
CALEA LEGII 236

JOHN DEWEY **261**
DEZVOLTAREA PRAGMATISMULUI AMERICAN 265
CARACTERUL PRACTIC AL REALITĂŢII 284
NEVOIA DE REDRESARE A FILOSOFIEI 301
NATURA ÎN EXPERIENŢĂ 331
SPRE UN NOU INDIVIDUALISM 344
DE LA ABSOLUTISM LA EXPERIMENTALISM 357

GEORGE SANTAYANA **370**
RAŢIUNEA ÎN CADRUL BUNULUI SIMŢ 372

SUBSTANȚIALL este o colecție de texte mari ale filosofiei clasice și contemporane. Tratate celebre de filosofie a naturii, de ontologie și logică, de retorică și praxiologie, de filosofie politică și morală se regăsesc aici prin tot ceea ce este mai încărcat de substanță în gândirea universală.

Valorile americane exprimă o credință într-o realitate dual a materiei și a spiritului uman care transcende materia. Acest dualism dintre materialismul succesului și idealismul adevăratului succes ne ajută să explicăm cum anume cultura americană poate fi materialistă și, în același timp, profund spirituală.

Richard M. Huber

Pentru prima oară, odată cu lucrarea de față, cititorul dispune de o antologie în românește a textelor reprezentative din filosofia americană de la origini până în prezent. În antologia de față am considerat autorii de referință care au exprimat cel mai concludent, în planul interogațiilor filosofice, gândirea americană, iar atunci când a fost vorba de un autor, am selectat textele, respectiv textul său programatic sau, cel puțin, texte ce exprimă cel mai condensat vederile sale definitorii.

Andrei Marga

CARTIMPEX
5.00
5.00